

الكافي

الاصول والروضة

لشيخ الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكاظمي

وسرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ ١٠٨٢ هـ

مع تعليقات عليه العالم البهر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشيرازي دام ظله

من مذكرات

المكتب الاسلامي

طهران شارع بوذرجهري

تلفن ٥٢١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(كتاب التوحيد)

يبين فيه وجود الصانع و وحدته و صفاته الذاتية والفعلية و سائر ما

يصح له و يمتنع عليه

(باب حدوث العالم) (١)

المراد بالعالم ما سوى الله تعالى و هو مع تكثره منحصر في الجوهر والعرض، ويحدوثة أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى أن الأجسام حادثة بذواتها وصفاتها (٢)

(١) قوله حدوث العالم و عطف اثبات المحدث عليه و جعله عنواناً لباب اثبات

الواجب يدل على أن حدوث العالم ملزوم عرفاً لاثباته تعالى. (ش)

(٢) عرفوا مذهب اليهود والنصارى والمجوس باتفاقهم على اثبات صانع للعالم والمجبول

في الفطرة أن كل مصنوع يجب أن يكون حادثاً وكل قديم مستغن عن الصانع و لذلك يذهب اذهان

العامة من اثبات وجود الله تعالى إلى أن العالم حادث والمعنيان متلازمان في ذهنهم حتى أنهم

يمدون القول بمخلوقية العالم مناقضاً للقول بقدمه زماناً و لذلك نسبوا إلى الملطيين الاتفاق على

الحدوث مع أنهم لم يتفقوا الا على اثبات الله تعالى فالحدوث من لوازم المخلوقية عرفاً لا عقلاً و أما

الفلاسفة و جماعة من محققى أهل الكلام كالعلامة الحلي و سائر شراح التفسير يدو *

و ذهب أرسطو و أتباعه إلى أنها قديمة بذواتها و صفاتها (١) و ذهب أكثر الفلاسفة

إلى المواقف و أمثاله فلم يروا مناقضة بين مخلوقية العالم و كونه قديماً زماناً حيث قالوا
ان علة احتياج الممكن إلى الواجب إنما هي امكانه لاحدوثة و على هذا فلا يلزم من القول
بإثبات الصانع القول بحدوث العالم زماناً ولا يلزم اتفاق الملبين عليه لانهم لم يتعرضوا للبحث عن
الحدوث ولم يجعلوه أصلاً من أصول دينهم و إنما الدين هو الاعتراف بوجود الله تعالى و
رسوله و الحدوث من لوازم الاقرار بالله تعالى عرفاً لأصل من أصول الدين برأيه ؛ نعم
زعم بعض المتكلمين ان مخلوقية العالم يوجب كونه تعالى فاعلاً مختاراً و أن كونه تعالى
علة تامة يستلزم كونه فاعلاً مضطراً فالنزوم بأنه تعالى علة غير تامة ولا يلزم من وجوده وجود
المعلول و هذا أيضاً غير وجيه اذ المعلول المعاصر لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين
الاول المعلول الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة إلى الشمس لو فرض وجود الشمس دائماً
كان نورها دائماً مع انه مخلوق الشمس والشمس فاعل مضطر ؛ الثاني كالعالم بالنسبة إلى
الله تعالى ان فرض تعلق ارادته تعالى بكونه خالقاً و مفيضاً دائماً فإن مخلوقه حينئذ دائم
نوعاً مع كونه تعالى فاعلاً مختاراً و بالجملة فالقول بالفاعل المختار لا ينافي القول بتعلق
ارادته بدوام خلقه فالحق أن القول بحدوث العالم ان ثبت كونه من الدين قائماً هو
للملازمة عرفة بينه وبين اثبات الصانع و صفاته لا كونه أصلاً برأيه تعبداً و يؤيد ذلك كله عدم
وجود حديث في هذا الباب دال على حدوث العالم زماناً مع كونه عنوانه (ش)

(١) هكذا نقل كثير من الناقليين مذهب أرسطو و هو مشبه المراد والقدر المتبقي أن
أرسطو كان قايلاً بتركيب الجسم من الهولي والصورة والهولي غير مستقلة بنفسها في الوجود
بل هي متومة بالصورة والصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هي مقومة بفاعل مفارق يقيمها و
يقيم الهولي بها فالاجسام التي نراها و نعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد
الروحاني المسمى عنده بالعقل الفعال وهذا مذهبه المصرح به ويجب حبل ما يشبه من كلام
الناس على محكمه ثم ان بعض الناقليين غير المعارفين بأصول الحكمة ذهب ذهنه من القديم
في كلام أرسطو إلى كون عالم الاجسام غير مخلوق أصلاً أو إلى كونه تعالى فاعلاً موجباً
وقد قلنا أن القديم الزماني عنده لا يوجب شيئاً من ذلك أصلاً و إنما خص الشارح الكلام
بالاجسام مع عدم انحصار الممكنات فيها لان اختلاف عامة الناس إنما هو فيها وأما غير*

إلى أنها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتهما وقالوا لتوجيه ذلك ما لا طائل تحته (١) وأما
العكس فالظاهر أنه لم يقل به أحداً لأنه باطل بالضرورة، وذهب جالينوس إلى التوقف
في جميع ذلك (و إثبات المحدث) أي إثبات موجود بالذات غير متصف بالحدوث
موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده بالدلائل العقلية و
البراهين الانية و يتمسك بآثاره من الحوادث اليومية و الاحوال السفلية و
العلوية التي لا يقدم منصف ذو حدس إلى إنكار حدوثها (٢) و استنادها إلى الصانع
الحكيم القادر المختار:

«(الاصل)»

١- « أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم
« عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن منصور
« قال: قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق تبليغه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء
« فخرج إلى المدينة لينظره فلم يصادفه بها وقيل له إنه خارج بمكة فخرج إلى
« مكة و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام فصارفنا و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف
« و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كتف أبي عبد الله عليه السلام ،

« الاجسام فلا يخطر ببال أكثرهم وجوده فكل ما تكلموا فيه إنما يتبادر منه الجسم و ان ثبت
وجوب الاعتراف بحدوث شيء تبدأ فأنما هو الجسم لا غير. (ش)

(١) معنى لفائدة في نقل تفاصيل كلام الفلاسفة و توجيهها لما يأتي من أن إثبات
الواجب لا يتوقف على تحقيق أقوالهم في القدم والحدوث. (ش)

(٢) يعني أن الدليل العقلي يكفي في إثبات أصل وجود الواجب « تتبع الحوادث
والآثار التي لا يشك في حدوثها يكفي في إثبات كونه قادراً مختاراً ولا يحتاج إلى تحقيق
البحث في القدم والحدوث تفصيلاً ولا ضرورة في إثبات الحدوث الزماني في الجميع وفيما
لا اختلاف في حدوثه كناية وهكذا قال الرفيع - رحمه الله - . (ش)

« فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك، قال: فما كنيتك؟ »
« قال: كنيتي أبو عبد الله، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فمن هذا الملك الذي أنت؟ »
« عبده؟ أم من ملوك الأرض أم من ملوك السماء؟ وأخبرني عن ابنك عبد الله السماء »
« أم عبد الله الأرض؟ قل: ما شئت تخصم قال هشام بن الحكم: فقلت: للز نديق: »
« أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولني، فقال أبو عبد الله: إذا فرغت من الطواف فأتنا »
« قلماً فرغ أبو عبد الله أتاه الز نديق فقعد بين يدي أبي عبد الله ونحن مجتمعون »
« عنده، فقال أبو عبد الله عليه السلام للز نديق: أتعلم أن للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم، »
« قال: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لأدري إلا »
« أنني أظن أن ليس تحتها شيء، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: فالظن عجز لما »
« لا يستيقن (١) ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أفصعدت السماء؟ قال: لا، قال: »
« أفتردي ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب ولم »
« تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فاعرف ما خلفهن وأنت جاحد بما فيهن »
« وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟ قال الز نديق: ما كلمني بهذا أحد غيرك، فقال: »
« أبو عبد الله عليه السلام: فأنت من ذلك في شك؟ فلعله هو ولعله ليس هو؟ فقال الز نديق: »
« ولعل ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجة على من »
« يعلم ولا حجة للمجاهل يا أخا أهل مصر! تفهم عني فإننا لانشك في الله أبدأ أما »
« ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان، قد اضطرأ »
« ليس لهما مكان إلا مكانهما فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا؟ وإن »
« كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ اضطرأ والله يا أخا أهل »
« مصر إلى دوامهما والذي اضطرأهما أحكم منهما وأكبر، فقال الز نديق صدقت، »
« ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام: يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه وتظنون أنه »
« الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وإن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ »
« القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لا يسقط »

(١) في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

«السَّما على الأرض؟ لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها ولا يئتماسكان ولا يئتماسك»
 «من عليهما؟ قال الزنديق: أمسكهما الله ربهما و سيئدهما، قال: فأمن الزنديق»
 «على يدي أبي عبد الله عليه السلام فقال له حمزان: جعلت فداك إن آمنت الزنديق نادى على يدك»
 «فقد آمن الكفار على يدي أبيك، فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبد الله عليه السلام: اجعلني من تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام بن الحكم خذ إليك»
 «و علمه، فعلمه هشام فكان معلّم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته»
 «حتى رضي بها أبو عبد الله عليه السلام».

((الشرح))

(أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب) قد مرّ توجيه هذا القول في صدر الكتاب
 (قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن
 يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن منصور، قال: قال لي هشام بن الحكم، كان بمصر
 زنديق) الزنديق معرب والجمع الزنادقة، والهاء عوض عن الياء المحذوفة و
 الأصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة، والمراد به الكافر النافي للصانع،
 و يطلق على الثنوية وهم الذين يقولون بأن النور والظلمة هما المدبران للعالم
 المؤثران فيه و منشأ شبهتهم أنهم وجدوا العالم صنفين خيراً و شراً و هما ضدّان
 فأنكروا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء و ضدّه، فأثبتوا للخير صانعاً و سمّوه
 يزدان، و للشرّ صانعاً و سمّوه أهرمن؛ وعلى الدهريّة و هم الذين يقولون بأنّ
 الدّهر هو الفاعل و أنّه دائم لم يزل و أبد لا يزال، وأنّ العالم دائم لا يزول و
 منشأ شبهتهم في نفي الصانع أنّهم لا يحكمون إلّا بوجود ما يشاهدونه، فلمّا لم يروا
 صانعاً حكموا بعدمه، ولمّا لم يروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حكموا بقدومه

وفي مفاتيح العلوم أنّ الزنادقة هم المانويّة وكان المزدكيّة يسمّون بذلك و
 مزدك هو الذي ظهر في أيام قبادوزعم أنّ الأموال والحرم مشتركة أظهر كتاباً سماه
 زندا (١) وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون أنّه نبيّ فنسب

(١) عبارة كتاب مفاتيح العلوم هكذا و أظهر كتاباً سماه زند و زعم أن فيه *

أصحاب مزدك إلى زند و أعربت الكلمة فقليل: زنديق، و قيل: هذه الكلمة معرب من زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهو ضعيف (يبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام) من أحاديث وجود الصانع وتوحيده أو من أخبار كمال فضله و علمه عليه السلام بالمعارف الإلهية و الشرايع النبوية أو من ذمائم الزنادقة و قبايحهم و لؤمهم (فخرج إلى المدينة لينظره فلم يصادفه بها و قيل له: إنه خارج بمكة) أي مقيماً بمكة أو الباء بمعنى إلى (فخرج إلى مكة و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام فصادفنا و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كتف أبي عبد الله عليه السلام) أي حاذاه أو الضرب بمعنىاه (فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك ؟ فقال: اسمي عبد الملك؛ قال فما كنيته ؟ قال: كنييتي أبو عبد الله، فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذي أنت عبده أم من ملوك الأرض أم من ملوك السماء و أخبرني عن ابنك عبد الله السماء أم عبد الله الأرض قل ما شئت تخصم) (١) تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الأمر أي إن تقل ما شئت تكن مخصوماً محجوجاً بقولك، و أمّا البناء للفاعل و حذف المفعول أي تخصم نفسك فهو أيضاً محتمل لكنه بعيد ووجه كونه مخصوماً أنه إن أقر بوجود ملك وإله هو و ابنه عبده فقد أقر بما ينافي مذهبه من نفي المعبود والعبودية له، و إن قال: ليس هناك ملك و إله يكذب به ما دل عليه هذان الاسمان باعتبار الوضع الإضافي لأن لهما بحسب اللغة والعرف مفهومات و حقيقة تركيبة من أجل الأضافة والظاهر المستبدر أن الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل أن ينكره و هذا الوجه من الوجوه الإقناعية التي تورث الشك فيما ذهب إليه من نفي الإله وهذا هو المقصود في هذا المقام لأن الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركب أولاً بما يوجب شكه ليرجع من الجهل المركب إلى الجهل البسيط و يستعد لقبول الحق، ثم

* تأويل الاستدلال هو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت انتهى. (ش)

(١) لم يكن غرضه (ع) من هذا الكلام إقامة الدليل عليه بل هو نظير المزاج

المسكت و قال بعد تبكيته إذا فرغت من الطواف فأثنا حتى نقيم عليك الدليل. (ش)

يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق حين رأيتته متحيراً في الجواب (أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولي) قبح مجرد من القبح و «قولي» فاعله وضمير «قال» للزنديق وإنما حكم بقبح قوله لعلمه بأنه مخصص لأجابه، و يحتمل أن يكون مزيداً من التقبيح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أو إلى أبي عبد الله عليه السلام وفاعل قال علي الأوتل يعود إلى هشام و علي الثاني إلى الزنديق (فقال أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيمدلالة علي جواز دخول الزنديق في المسجد لأنه لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الأمر به علي عدم الاقتدار وعلي التيقن محتمل كما أن حمل النهي عن الدخول علي ما إذا كان الدخول موجباً للتلوين محتمل أيضاً (١) (فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاها الزنديق فقعد بين يدي أبي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق: أنت تعلم أن للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم) أعلم لأن الأرض متناهي المقدار و كل جسم متناهي المقدار له تحت وفوق قطعاً (قال: فدخلت تحتها) من جانب الشرق أو من جانب الغرب أو من النزول في عمقها (قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها) أي أي شيء يجعلك عالماً بما تحتها (قال: لأدري إلا أنني أظن ليس تحتها شيء) أنت تعلم أن هذا الظن لا مستند له إلا عدم الرؤية والتمسك به من سخافة العقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل علي عدم وجوده بوجه من وجوه الدلالات (فقال أبو عبد الله عليه السلام الظن) في المطالب اليقينية (عجز لمن لا يستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر علي طلب اليقين به وظن بمجرد ذلك أنه ليس بموجود فذلك الظن نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأن عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولا مستلزماً له وحمل العجز علي الظن من المبالغة، وفي بعض النسخ «لما لا يستيقن» بلفظة «ما» وهي

(١) هذا غير محتمل جداً إذ لا يجوز دخول الكافر في المسجد الحرام بعد آية التوبة

و فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و يحتمل أن دخوله كان كدخول سائر المنافقين لظاهر الاسلام واما التيقن التي ادعاها الشارح فهو صحيح إذ لا تيقن في اخراج الكافر من المسجد الحرام ولم يكن يمنع منه المخالفون، (ش)

مصدرية وفاعل الفعل ضمير يعود إلى الظان المفهوم من الظن.

(ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أفصدت السماء) وشاهدت أطباقها (قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً لحالك و شأنك أو على النداء بحذف أداته أي يا عجباً لك فنادى العجب منكراً ليحضره وقد أشار على سبيل الاستيناف إلى ما هو محل التعجب بقوله (لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تضعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلقهن) وأنت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل ما لا يعرف (١) فيه توبيخ له في تنفيه وجود الصانع لأنه لم يره وهذا الكلام يحتل وجهين أحدهما أنك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذ لعل في شيء منها إلهاً لم تره، وثانيهما أنك تنفي وجود الصانع لأنك لم تره كما أنك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن لأنك لم تره ولا ريب في أن الثاني مما لا ينبغي أن يعتقده العاقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده فكذا الأول ولجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده فكيف يعتقده العاقل (٢) وعلى الوجهين حصل للنديق شك في مذهبه

(١) حاصل كلام الامام (ع) أن عدم الوجدان لا يجعل دليلاً على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين في الأصول والمكلمين وأصحاب العقول والمارف بأنهم لا يعرفون تحقيقاتهم الدقيقة بأنها بيده عن اذهان العامة والجواب أن عدم فهم بعض الناس بعض الأمور لا يدل على بطلانه وهل يجحد العاقل ما لا يعرف وليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم. (ث)

(٢) هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس وإن كل ما لا يدرك بحواسنا فهو غير موجود، وكان أيضاً قائلاً بالبخت والاتفاق، قال الشهرستاني عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق نظير مذهب ذي منراطيس فرد (ع) على اعتقاده الأول بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ثم شرع (ع) في الرد على اعتقاده الثاني بأننا إذا تتبعنا الموجودات ودققنا النظر في أحوالها حصل لنا اليقين بأنها لم تحدث بالبخت والاتفاق بل بسبب موجب وعلّة مرجحة لغاية معلومة إذ لا*

فلذا (قال الزنديق ما كلمني بهذا أحدٌ غيرك) للإشعار برجوعه عن الجهل المركب إلى البسيط وعن الظن بعدم وجود الصانع إلى الشك في وجوده وعدمه (فقال أبو عبد الله عليه السلام) طلباً لتصريحه بالشك ورجوعه عن الإنكار الصرف (فأنت من ذلك) أي من وجود الصانع أو من وجود ما لم تر وجوده (في شكٍ فلعلة هوو لعله ليس هو) أي لعل الصانع موجودٌ بالهوية الشخصية الذاتية ولعله ليس بموجود و كلمة «لعل» للرّجاء والطمع وأصلها عل واللام في أولها زائدة (فقال الزنديق) إظهاراً لشكّه (و لعل ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام) أيها الرجل ايس لمن لا يعلم حجة) أي غلبة أوبر هان (على من يعلم) لأنّ الحجة مبنية على مقدّمات وثيقة وأفكار دقيقة وانتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي إلى غير ذلك من الأمور والشرائط المعتمدة فيها والجاهل بعيدٌ عن إدراك هذه الأمور فكيف يكون له حجة على العاقل العالم بها (ولا حجة للجاهل) أي لا حجة للجاهل على العالم فهذا تأكيد للسابق أولاً حجة للجاهل على القيام بالجهل والبقاء عليه إذ الواجب عليه التهيؤ والاستعداد لقبول الحق والتعرض للتعمّم والتفهّم عن العالم ولذا قال عليه السلام (يا أخا أهل مصر تفهّم عني) ما أقول لك من الحق والبيان وما ألتقي إليك من الحجة والبرهان (فإنّا لانك في الله أبداً) أي في وجوده وصفاته و إبداعه لهذا العالم و انتهاء سلسلة الممكنات إليه وينبغي أن يعلم أن معرفته تعالى على ثلاثة أقسام (١) يندرج في كل قسم مراتب غير محصورة الأول المعرفة النظرية

* يحدث من الاتفاق شيء منتظم و بالجملة السماء والأرض وحركاتهما والليل والنهار و كل شيء مثلها حاصل بسبب موجب لا يمكن أن يكون على غير هذا الذي عليه ونظمها فاعلمها و سيأتي لذلك قسمة إن شاء الله تعالى. (ش)

(١) قال بعض من تصدى لشرح الكافي ممن لا معرفة له بهذه الأمور أن اثبات وجوده تعالى ليس ممكناً بالاستدلال المنطقي وترتيب المقدمات كما هو طريقة المشائين وليس بالتجربة كما هو طريقة أهل العلوم الطبيعية ولا بالوجدان والشهود على ما يدعيه الصوفية . بل بالوجدان الساذج العام وهو سهل وصعب، وقال . هو حاصل من التصادف بين العقل*

وهي حاصلة للعوام أيضاً إنما من أحد إلا وهو يعرف ربه بحسب الفطرة الأصلية لما ركب فيه من العقل الذي هو الحجّة الأولى، ولو أنكر وجوده تعالى منكر فأنما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلّة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار كما أشار إليه سبحانه بقوله (وإذا مستكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إِيَّاهُ) الآية الثانية المعرفة بالنظر والاستدلال من الآثار وهذا القسم للخواص، الثالث المعرفة بالشهوديّة والمشاهدة الحضوريّة التي هي مرتبة عن اليقين وهذا القسم لخاص الخاص الذي يعرف الحق بالحق، ولا يبعد أن يكون قوله **فإنّا لا نشك** إشارة إلى هذا القسم لأنّه الذي حريّ بأن لا يتطرق الشك إلى ساحته أصلاً وأبداً، ثمّ فيه إشارة إلى آداب المناظرة فإنّ المريد لإثبات الحق لا بدّ أن يوصي صاحبه بالتفهّم وترك التعنّت وأن يظهر حاله بأنّه على يقين فيما يقول ويتكلّم لأنّ ذلك، وجب لزيادة إصغاء السامع، ثمّ بعده يهدّ هذين الأمرين وتأصيل هذين الأصلين شرع في الاستدلال.

(و قال: أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان) الظاهر أنّ الواو للعطف وأنّ البولوج والرّجوع متعلّقان بالشمس والقمر و الليل والنهار جميعاً، والمراد ببولوج الشمس والقمر دخولهما بالحركة -

* الانساني والموجودات و يحدث من هذا التصادف شرارة كما يحدث من تصادم الحجر والحديد وهي الاعتقاد بالله تعالى انتهى. وعند المؤمنين بالله تعالى وجوده يثبت بالوجدان والشهود العرفاني و بالاستدلال العقلي و بالفطرة السليمة كما ذكره الشارح وأما التجربة كما هو طريقه الطبيعي فهي بمعزل عن الوجود المجرد الكامل المحيط بكل شيء الذي لا يناله الحس بل هي خاصة بالامور الجسمانية الطبيعية. وأما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له الا أن ينظر الانسان في الاشياء بنظر البيرة ويعاهد الحكم والمصالح والتدبير المتقن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعاً الى الاستدلال المنطقي الذي أنكره أولاً. (ش)

الخاصة (١) في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشبه أوقات الدخول لكونها معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما إلى الحالة الأولى بعد تمام الدور أو رجوعهما إلى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فإن الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي إلى الانقلاب الشتوي، ثم ترجع من الانقلاب الشتوي إلى الانقلاب الصيفي (٢) والقمر يذهب من المقارنة إلى المقابلة، ثم يرجع من المقابلة إلى المقارنة، أو رجوعهما بالحركة اليومية في نصف الدور من الشرق إلى الغرب وفي نصف آخر من الغرب إلى الشرق، أو رجوعهما عن جهة الحركة الخاصة إلى جهة الحركة اليومية في كل آن مع تحقق الحركة إلى هاتين الجهتين في نفس الأمر، والمراد بولوج الليل والنهار دخول تمام كل منهما في الآخر واستتاره به فيستتر ظلمة الليل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل على سبيل التعاقب بحيث لا يشبه شيء منهما بالآخر مع التغيرات بين النور والظلمة كما يشير إليه قوله تعالى « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون » أو دخول بعض من كل واحد منهما في الآخر في ستة أشهر يدخل جزء من الليل في النهار وفي ستة أشهر يدخل جزء من النهار في الليل ولا يشبه الدخول

(١) الحركة الخاصة للشمس والقمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب إلى المشرق على التوالي فإذا نظرت إلى القمر ليلة وأينته قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت إليه في الليلة التالية رأيت به بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة وكذلك مثله للشمس ولسائر السيارات. ثم إن لهذه الحركة أجلاً مسمى ومقداراً خاصاً لا يتجاوزها البتة. (ش)

(٢) الانقلاب الصيفي رأس السرطان والشتوي رأس الجدي وانتقال الشمس من أحدهما إلى الآخر ظاهر محسوس فتراها تقرب أول السرطان إلى سمت الرأس وتبعد بعده إلى أول الجدي إلى غاية البعد عنه والزمان الواقع بينهما ثابت لا يزال وفي القمر أيضاً زمان سيرة من مفارقتها للشمس وانحياز توره إلى مقابلته لها وهي حالة البدر ثابت لا يتغير ورجوعه من البدر إلى المحاق كذلك والأولى أن يحمل مراد الامام (ع) على جميع هذه الحركات وعدم تخصيصها ببعضها. (ش)

ففي كلّ منهما في الآخر لكون أقداره معلومة محدودة دائماً (١) والمراد برجوعهما رجوع كلّ منهما بعد الاستتار عقب صاحبه أو رجوع كلّ منهما عمداً أعطاه الآخر فيرجع الدّاخل من الليل في النهار إلى الليل و يرجع الدّاخل من النهار في الليل إلى النهار أو رجوعهما إلى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص، وإنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يتعلّق «يلجان» بالليل والنهار و يرجعان بالشمس والقمر، و يحتمل أيضاً أن يكون الواو للحال، و على هذا الاحتمال كلّ واحد من الولوج والرجوع متعلّق بالليل والنهار وخبر لهما (قد اضطرّا) (٢) هذا على الاحتمالين الأولين حال عن المفعول الأول له «تري» لبيان

(١) ولكون هذه الاقدار معلومة محدودة شح للمنجمين أن يخبروا بما يبشئني على التسييرات من الحوادث كروية الهلال والخسوف والكسوف والمقارنات و مقادير الليل والنهار في الافاق المختلفة وغير ذلك. (ش)

(٢) قلنا في حاشية الواو أن المنكرين للبائع ليس مبنئ شبهتهم واحداً ولا طريقتهن متشاكلة فعلى المثبت أن يبين في كل باب ما يليق به فمن يرى أن العالم قديم يزال شبهته بأن يثبت امكانه و حدوثه و من يرى أن العالم بالبيحت والاتفاق يجب أن تزال بان التراجع بلا مرجح محال و أن الشيء عالم يجب لم يوجد، ومن يرى أن كل موجود محسوس يزال شبهته بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود و ظاهر أن الامام (ع) في هذا الحديث يرد القول بالبيحت والاتفاق لأن السائل كان منهم. والشمس والقمر والكواكب عندهم أجسام جامدة نظير الاجسام الارضية ولو خلى الجسم و طباعه لم يتحرك البتة الا بمحرك جاذب أو دافع و ان تحرك بسبب خارج عن هويته لم يحدث فيه تكرر و نظام مقرر، لا يتبدل ولا يختلف و معنى كون الجسم الجاهد مضطراً أنه متحرك بتحريك غيره، و معنى عدم اضطرابه كونه مخلى وطباعه ولو كان قول الملاحة صحيحاً و لم يكن في الوجود شيء خارج عن الاجسام محرك لها وكانت الاجسام انفسها مخلاة وطبائرها من غير قوة خارجة تضطرها الى شيء لم يكن يوجد هذا النظم بالبيحت والاتفاق بل كانت الشمس تطلع يوماً ولا تطلع يوماً والقمر يسير مرة شهراً ومرة ثلاثة أشهر اذا الامور بالبيحت والاتفاق وكانت البرة تثبت مرة *

أن اتصافه بالمفعول الثاني أعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطراب ليس ثبتاً أن لهما فاعلاً قادراً مختاراً يحملهما على ذلك بقدرته واختياره، والنشئة باعتبار أن الشمس والقمر شيء والليل والنهار شيء آخر فهما شيان وعلى الاحتمال الأخير مفعول ثان لتري وإشارة إلى اضطراب الشمس والقمر في أحوالهما، وقد أشار إلى وجه اضطرابهما أو اضطراب الجميع بقوله (ليس لهما مكان إلا مكانهما) فإن لكل واحد من الشمس والقمر من حيث الحجم والجسميّة مكاناً مخصوصاً من الفلك هو مركزه فيه لا يخرج منه أبداً إلى مكان آخر ومن حيث الحركة أمكنة معلومة هي مداراته اليومية التي يتحرك فيها ذهاباً من الشمال إلى الجنوب وعائداً من الجنوب إلى الشمال دائماً من غير تخلف ولا وقوف وكذا ليل واحد من الليل والنهار محل مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعكس بالكلية بأن يستقر الليل كله في محل النهار ويستقر النهار كله في محل الليل ومن تفكر فيه تفكراً صحيحاً واستعان بالحدس الصائب علم يقيناً أنهما مضطربان في ذلك (فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا) دائماً على النظام المشاهد من غير تخلف أصلاً ولم لا يذهبان على وجهيهما وقتاً ما كما هو شأن صاحب الإرادة (وإن كانا غير مضطربين) في الذهاب والرجوع وكان لهما اختيار فيهما (فأم لا يصير الليل نهاراً) بأن ترجع الشمس باختيارها فوق الأفق من الغرب إلى الشرق فيكون النهار سرهداً (والنهار ليلاً) بأن ترجع تحت الأفق من الشرق إلى الغرب فيكون

* برأ و مرة شعيراً، و شجرة التفاح ثمر مرة عنياً و مرة تمرأ اذا المادة قابلة للتشكل بكل صورة والشمس قابلة للتحرك الى كل جانب فما الباعث لاختيار واحد من امور غير متناهية مع أن الترجيح بلا مرجح باطل، فان تمسك احد بان في كل جسم طبيعة تضطره الى شيء قلنا هؤلاء الزنادقة الذين كان الكلام متوجهاً اليهم كانوا نظير ذى مقراطيس ولم يكونوا قائلين باضطراب الطبيعة و لرد القائلين بالطبيعة حجة اخرى مذكورة في محلها سيأتى ان شاء الله وقد نقلنا في حاشية الدواقي كلام أبي علي بن سينا في الشفا في رد قول ذى مقراطيس ومن قال بالبعث والاتفاق بما يشبه كلام الامام (ع) فارجع اليه. (ش)

الليل سرمداً فدلّ ذهابهما ورجوعهما و اتساق حرّكتهما وانضباط أمرهما و انضباط الليل والنهار دائماً على أنّهما مضطربان في هذه الأمور وفي دوامهما كما أشار إليه مؤكّداً بالتسم ترويحاً له لكون المخاطب في مقام الشك بعد بقوله (اضطربا والله يا أخاهل مصر إلى دوامهما) على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبّر دبر في أمرهما كيف شاء لِمَنافع جليّة ومصلح كثيرة يعجز عن عدّها اللسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنّ حرّكتهما ليست إرادية ولا طبيعية لأنّ كون حركة المتحرّك دائماً على نهج واحد من غير تبدّل وتغيّر وإلى جهة ووضع، ثمّ تركهما بعد البلوغ يدلّ على أنّ تلك الحركة ليست مستندة إلى الإرادة والاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصائب وليست طبيعية لأنّ الطبيعية لا تقتضي شيئاً والصرف عنه بالضرورة. فإن قلت دوامهما على ذلك لكونهما من كوزين في الفلك والفلك يحركهما كذلك، قلت: هذا اعتراف بالاضطرار وأمّا الفلك فحركته أيضاً على هذا النحو دائماً اضطرادية وإلا فلم لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يسرع ولا يبطي ولا يعكس ولا يسكن وقتاً ما مع تجويز العقل حرّكته على أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دلّ على أنّه مضطرب مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه وليس لمن قال: بأنّ حرّكته إرادية لقصد التشبيه بالكمال دليل يعتدّ به ولو ثبت ذلك ثبت المدّعى أيضاً (١) لأنّ وجوب الممكن و كونه قادراً على الإرادة من جانب الغير وهو

(١) هذا هو الصحيح في هذا الموضع بل اثبات نفس و عقل بإزاء كل فلك مما يأبى عنه ذهن الماديين والملاحدة و اثبات الإرادة للفلك يساوق اثبات وجود الله تعالى إذ المنكرون منهم للصانع تعالى ينكرون العقول والنفوس و يستقربون الحركة الإرادية في الأفلاك أشد من استقراب عابة المسلمين والحق أن كل من رأى جسمًا متحركاً على الاستدارة كالرحى من غير أن يكون هناك ماء أو هواء أو أي سبب محرك آخر لا بد أن ينسب حرّكته إلى موجود غيبي حين أو ملائكة يديره بالإرادة والاختيار ولا يذهب الفكر السليم إلى نسبة الحركة الدورية إلى فاعل غير إرادي الهيئة الطبيعية ليست فاعلة بنفسها بل هي مضطرة لفاعل غير طبيعي فهو اله أو ملائكة. (ش)

الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دفعا للتسلسل (والذي اضطرهما) على ذلك (أحكم منهما و أكبر) الظاهر أن «أحكم» اسم تفضيل من الحكم بمعنى القضاء و منه يا أحكم الحاكمين لامن الاحكام كأفلس من الإفلاس ليرد أنه شاذ والمراد بكونه أحكم و أكبر أنه حاكم عليهما مؤثر فيهما فلامحالة يكون أشد قضاء و أتم حكما و أكبر رتبة منهما أو المراد أن فعله ليس مثل فعلهما بالإضطرار و إلا دار أو تسلسل أو المراد أن وجوده من ذاته لامن الغير والإمكان مثلها غير محكم في حد ذاته لأنه حيثئذ ممكن و كل ممكن باطل غير محكم في حد ذاته أو المراد أن ذاته وصفاته أحكم من ذاتها وصفاتها لأن ذاتها من الأجسام وصفاتها من الجسمانيات و كل جسم و جسماني فيه ضعف و ذلة من جهات شتى (فقال الزنديق صدقت) لا بد لهما من محرك يضطرهما على ما ذكر و هو أحكم و أكبر منهما (ثم قال أبو عبد الله عليه السلام) لدفع ما يذهب إليه و هم الزنديق من أن ذلك المحرك هو الدهر كما قالت الزنادقة «وما يهلكنا إلا الدهر» (يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه و تظنون أنه الدهر) «أنه الدهر» خبر «أن» أو هو مفعول «تظنون» أو بيان للموصول بتقدير «من» و مفعوله محذوف وخبر «أن» حيثئذ قوله (أن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم؟ و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم) ضمير «بهم» إما راجع إلى ذوي العقول المدركة مطلقا سواء كانت نفوسا قدسية مجردة عن التعلق بالأبدان أو نفوسا بشرية متعلقة بها أو راجع من باب التغليب إلى الكائنات من العلويات والسفليات كلها و لعل المراد أن الكائنات وجودات و صفات و كمالات هي ذاهبة إليها تاركة لأضدادها، مثلاً للإنسان موت و حياة، و للشمس والقمر و سائر الكواكب حركات بالأصالة دائماً من الغرب إلى الشرق وهي تذهب إلى جهات حركاتها ولا ترجع إلى خلافها ولا ترد والدهر لا شعور له فإن صدر منه بمقتضى طبعه إذهاب الكائنات إلى جهاتها و صفاتها و كمالاتها يرد أنه لم يقتضي طبعه إذهابها إليها دون ردّها إلى خلافها وأضدادها

وإن صدر منه الرد إلى خلافها يرد أنه لم يقتضي طبعه الرد إلى خلافها دون الإذهاب إليها؟ ولا يمكن التخلص منه إلا بأن يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدء قادر قاهر أعطاه ذلك الطبع باختباره، وهذا مع كونه مثبتاً للمطلوب مدفوع بأنه لا يجوز إسناد (١) هذه الأفعال المختلفة والآثار المفاوطة المتباينة إلى الطبع لأن الطبع لا يسدر منه الضدان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان ولو في محلين فإنه لا يمكن أن تسخن النار في موضع وتبرد في موضع آخر، فوجب إسنادها بلا

(١) قوله لا يجوز إسناد هذه الأفعال انه تفسير المشرح خلاف ظاهر عبارة الحديث

كما يشعر به كلامه أخيراً لأن الامام (ع) في مقام اثبات الضرورة في الطبيعة و توجه نظام العالم الجملى الى شىء واحد لا يختلف حتى يثبت به وحدة المبدء نظير قطيع واحد من اغنام كثيرة تروح الى جانب واحد او جنود كثيرة متوجهين الى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع و قائد بسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة الى جانب و كل جندي الى جهة بل يقوم بعضهم و يمشى بعضهم و بنام بعضهم و بالجملة اراد (ع) رد من يذهب الى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض و غاية للطبيعة ولم يكن (ع) في مقام رد طائفة اخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولا يعترفون بوجوده القادر مختار كما فهمه المشرح (ره) و تكلف في تطبيق كلام الامام (ع) فعموده (ع) اثبات الضرورة الطبيعية المستخرجة بامر الله تعالى لا انكار الضرورة اصلا و في توحيد المفضل بعد أن انكر (ع) على الطائفة الثانية نفى الراجح تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء منى من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير في الاشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق و كان مما احتسجوا به هذه الافات التي نلذ غير مجرى العرف و العادة كالانسان بولد ناقصا أو زائدا أصعباً و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على أن كون الاشياء ليس بعمد و تدبير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق انما هو شىء بآنى بالفرط مرة مرة لاعراض تمرض للطبيعة فنزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ ابو على سبنا في المفضل*

واسطة إلى فاعل قادر مختار يفعل ما يشاء بمجرد الإرادة والمشوة ولهذه العبارة احتمال آخر أظهر تركناه خوفاً للاطناب وحوالة على أفهام أولى الالباب (القوم مضطرون) إلى الاعتراف بذلك والاقرار ، فالمراد بالقوم الإنسان أودو والعقول على الإطلاق و يحتمل أن يراد بهم الموجودات الممكنة كلها من باب التغليب ؛ يعني أن الموجودات مضطرون في الوجود و ما يتبعه من الصفات و لوازم المهيئات و ما يتصف به المتحركات كالشمس والقمر و سائر السيارات من الذهاب والعود والطلوع والغروب إلى غير ذلك من الأحوال و هذا الكلام على هذا الاحتمال تأكيد لما سبق و تقرير لما مر من أن هذه الآثار لا يجوز إسنادها إلى المتصف بالاضطرار مثل الشمس - القمر والليل والنهار والدهر و غيرها بل يجب إسنادها إلى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثم شرع في إثباته تعالى بدليل آخر و قال :

(يا أبا أهل مصر لم السماء) على عظمة حجمها و مقدارها (مرفوعة) على بعد مخصوص لا يزيد ولا ينقص (والأرض موضوعة) في حاق وسط السماء على بعد معين بينهما مع اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيّز فرفع إحديهما ووضع الأخرى دل على وجود قادر قاهر لهما على ذلك ، فإن قيل : طبع السماء يقتضي الرفع وطبع الأرض يقتضي الوضع ، قلنا : الرفع والوضع يتصوران على أنحاء مختلفة و وجوه متباينة فاختصاصهما ، بهذا الرفع والوضع المخصوصين لا بد أن يكون مستنداً إلى الغير على أن اقتضاء طبيعتهما ذلك لا بد أن يكون من الغير وهو المبدء الغالب على الأشياء (لم لاتسقط السماء) بالحركة المستقيمة أو مع الحركة الدورية التي لها في نفس الأمر (على الأرض) إذ الحركة المستقيمة لا تنافي

* الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفا تفصيل هذا .

فانظر إلى شرف العقل و العلم كيف بلغ بهذا الرجل ارسطو مبلغاً ذكره سليل

النهية و استشهد بكلامه والهم اليه من عالم الملكوت قوله و حجته (ش)

الحركة الدورية و ما ذكره الفلاسفة من امتناع حركة السماء على الاستقامة (١) فهو ممنوع ولم يقم عليه برهان (لم لاتنحدر الأرض فوق طباقها) تقول حذرت السفينة أحدها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهباط و طباق الأرض طبقاتها التي بعضها فوق بعض ، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة التي هي مسكن للحيوانات المنفخسة ، يعني لم لاتنحدر الأرض إلى الماء من فوق طباقها أولم لاتنحدر فوق طباقها على . يكون فوق طباقها بدلاً من الأرض ، ويحتمل أن يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والأفلاك يعني لم لاتنحدر الأرض فوق العناصر بل إلى فوق الأفلاك أيضاً وإرجاع ضمير طباقها إلى السماء أيضاً محتمل والمراد بالطباق حيثئذ طبقات السموات وإطلاق لفظ الانحدار على حركة الأرض إلى صوب المحيط صحيح لأن حركتها من المركز إلى المحيط في سمت أقدامنا انحدار و هبوط بالنظر إلينا وصعود بالنظر إلى من يقابلنا (فلا يتماسكان ولا يتماسك من عليها) (٢) في بعض النسخ ولا يتماسكان بالواو وهي للحال عن المنفي وهو السقوط والانحدار وفي بعضها بالقاء وهذا الكلام حيثئذ إما متفرع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أشهما لا يتماسكان أي

(١) قوله « حركة السماء على الاستقامة ممنوع » حركة السماء على الاستقامة أو الاستدارة و امكانها أو امتناعها اجنبى عن المقام على ما ذكرنا فان الغرض من جميع هذه الأجل اثبات الاضطرار وعدم وجود شيء الابللة فاعلة و غاية كما قيل : الشيء ما لم يجب لم يوجد و أنه لا يثبت ولا اتفاق كما سبق من بيانه (ع) في توحيد المفضل والمقصود حاصل سواء كان الحركة المستقيمة ممنوعة على الفلك او ممكنة. (ش)

(٢) قوله : « ولا يتماسك من عليها » هذا الكلام أيضاً رد على القائلين باليخت و الاتفاق منكرى العلة ولا يخفى أن الالهيين يثبتون وجود واجب الوجود بأن كل شيء يحدث في العالم فهو بسبب و علة ولا يمكن التسلسل في الملل فينتهي بالآخرة إلى واجب الوجود. ثم يثبتون علمه و قدرته و اختياره تعالى بالنظر في أفعاله تعالى والحكم و المصالح فيها فإذا أنكر أحد أصل العلية والنزوم بامكان الترجيع من غير مرجع و ان تركيب الاجسام باليخت والاتفاق فقد سد باب اثبات الواجب تعالى ، ومما قالوا ان كل جسم حصل من *

أي لا يمكن أمرهما من الرُّقْع والوضع ولا يقدران على ذلك وإنَّ كلَّ من على الأرض من الإنسان والحيوان وغيرهما لا يتمالك أمره من تحيُّزه بحيِّزه ووضعه فيه لأنَّ وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو منتزَع على المتقي وعدم تماسكهما حيثُذ بالرفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر وكذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانقلاب الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع التعلق بينهما وبينهم ولوبقي التعلق لاضطربوا بالحرركة العنيفة اضطراباً شديداً كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة، لا يقال: هذا الدليل والذي قبله إنَّما يدلُّ أنَّه لا بدَّ لهذا النظام وتلك الحركات من مدبِّر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيَّات وأمَّا أنَّه واجب الوجود لذاته فلا، لجواز أن يكون هذا المدبِّر جوهر أمجرُ دأماً فارقاً لأنَّنا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولو احقَّه إلَّا إذا استفاد وجوده من موجود خارج عنه لأنَّ وجود الممكن ليس من قبيل ذاته المفعَّلة عن مرتبة الوجود ولا من قبل وجوده بالضرورة، بل هو من قبل موجود مباين له حاكم عليه وهو الله تعالى شأنه (فقال الزنديق أمسكهما الله ربُّهما وسيدهما) الرَّبُّ في اللغة المالك والمدبِّر والسيد والمربِّي والمتممُّ والمنعم والمولى والصاحب والحافظ والسيد في اللغة الرَّبُّ والمالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدَّم والمتحمِّل للأذى ممَّنْ دونه

* تركيب أجزاء صفار سلبية منبئة في الفضاء فاتفق أن اجتمع منها أجزاء غير محصاة في أحيان غير محصاة في خلأ غير متناه كما نقله الشيخ في الشفا ولو كان هذا صحيحاً لزم منه عدم تماسك أجزاء الأرض والسماء لأن الأجزاء المجتمعة في الفضاء بالبحث والاتفاق في معرض أن تتفرق بالاتفاق مع أنَّنا نرى تماسك أجزائهما آلافاً من السنين فلا بدَّ أن يكون التماسك والاجتماع بعلة كما في سائر الحوادث وقال بعض قدماء اليونانيين إن الأجسام متجاذبة طبيعياً تميل بعضها إلى بعض وهذا اعتراف بأن التماسك بعلة لا بالاتفاق، وأما تفسير الشارح أن لا يتماسك أي لا يمكن أن لا يتماسك - إلى آخر ما قال - فكلَّف مبنًى على ما زعمه من أن الزندقة طريقة واحدة هي الالتزام بجبر الطبيعة ونفي القادر المختار. (ش)

(قال فأمن الزنديق على يدي أبي عبد الله عليه السلام، فقال: له حمران: جعلت فداك إن آمنت الزنادقة (١) على يدك فقد آمن الكفار على يدي أبيك) المراد به رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل غيره من آبائه الطاهرين (فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبد الله عليه السلام) لم يطلق عليه الزنديق هنا تعظيماً له وإشعاراً بأنه لا يجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار ما كان (اجعلني من تلامذتك فقال: أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام بن الحكم خذ إليك) أي منضمّاً إليك على التضمن (فعلّمه هشام) الأحكام الدنيوية والمعارف الإلهية وفيه مدح عظيم لهشام والروايات في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام كثيرة وترحم عليه الرضا عليه السلام بعد موته وكان ممن فتن الكلام في الإمامة وهذا المذهب بالنظر وكان حادثاً بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمّه أيضاً روايات جوابها مذكورة في كتب الرجال وغيرها (وكان) أي هشام أو المؤمن الذي آمن (معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان) وأركانه وأحكامه (وحسنت طهارته) القلبية والدنيوية بتحصيل الأخلاق والأحكام (حتى رضي به أبو عبد الله عليه السلام) لحسن طهارته وكمال إيمانه.

((الأصل))

٢- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم، عن أحمد بن محمد بن الحسن الميثمي قال: كنت عند أبي منصور المتطبّب فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء وعبد الله بن المقفع في المسجد الحرام فقال ابن المقفع، ترون هذا الخلق» - «وأوما بيده إلى موضع الطواف - ما منهم أحد أوجب له اسم الإنسانية إلا ذلك» «الشيخ الجالس - يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام - فأما الباقر فرعاع وبهائم»

(١) قوله وان آمنت الزنادقة، المفهوم من هذا الكلام أن الزنادقة غير الكفار فلعل الفرق بينهما الفرق بين العام والخاص أو الزنادقة كانوا يتظاهرون بالاسلام ولم يكونوا مؤمنين بقلوبهم نظير جماعة من ملاحدة زماننا و يأتي الإشارة إلى مذهب الزنادقة في الحديث الاتي ان شاء الله. (ش)

«فقال له ابن أبي العوجاء : وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال : «
 «لأنني رأيت عنده ما لم أراه عندهم فقال له ابن أبي العوجاء : لا بد من اختبار ما
 «قلت فيه منه: قال: فقال له ابن المقفع: لا تفعل فإني أخاف أن يفسد عليك ما في
 «يدك، فقال: ليس ذارأيك ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إياه
 «المحل الذي وصفت، فقال ابن المقفع : أمّا إذا توهمت علي هذا فقم إليه و
 «تحفظ ما استطعت من الزلل ولا تثني عنائك إلى استرسال فيسلمك إلى عقاب وسمه
 «مالك أو عليك، قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفع جالسين فلمّا
 «رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفع ما هذا ببشر وإن كان في
 «الدنيا روحاني يتجسّد إذا شاء ظاهراً و يتروح إذا شاء باطناً فهو هذا، فقال له:
 «وكيف ذلك؟ قال: جلست إليه فلم يبق عنده غيري ابتداءً فقال: إن يكن
 «الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون - يعني أهل الطواف - فقد سلموا وعظمتهم وإن
 «يكن الأمر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم: فقلت له: يرحمك الله
 «وأي شيء تقول؟ أي شيء يقولون؟ ما قولني وقولهم إلا واحداً، فقال: وكيف يكون قولك و
 «قولهم واحداً؟ وهم يقولون : إن لهم معاداً وثواباً وعقاباً و يدينون بأن في السماء
 «إلهاً وأنها عمران وأنتم تزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد، قال: فاغتمتها
 «منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقهم ويدعوهم إلى عبادته
 «حتى لا يختلف منهم اثنان ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ ولو باشرهم
 «بنفسه كن أقرب إلى الإيمان به؟ فقال لي : ويلك وكيف احتجب عنك من أراك
 «قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك
 «بعد قوتك وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد
 «رضاك وحررتك بعد فركك وفركك بعد حررتك وحبك بعد بغضك وبغضك بعد
 «حبك وعزمتك بعد أناتك وأناتك بعد عزمتك وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك بعد
 «شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك ويأسك بعد
 «رجائك وخطرك بمالم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال

«يعدّد عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لا أدفعها حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما»
«بيني وبينه».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن محمد بن عليّ ، عن
عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم ، عن أحمد بن محسن الميثقي قال : كنت عند أبي
منصور المتطّيب) أي العارف بالطبّ العالم به (فقال : أخبرني رجل من أصحابي قال :
كنت أنا وابن أبي العوجاه) اسمه عبد الكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي
عن عيسى بن يونس قال : كان ابن أبي العوجاه من تلامذة الحسن البصريّ فأنحرف عن
التوحيد فقبل : له تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة ؟ قال : إن صاحبي
كان مخطئاً يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه وكان يكره
العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره (وعبد الله بن المقفّع في المسجد الحرام
فقال ابن المقفّع ترون هذا الخلق وأوماً بيده إلى موضع الطواف منهم أحداً واجب)
بضم الهمزة أي أثبت (له اسم الانسانية) اسم الإنسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس
الذي يشترك فيه الجاهل والعالم وعلى النفس الناطقة المجردة الفاضلة (١) بالعلوم
والمعارف وعلى المجموع ، والأخيران أولى بإطلاق هذا الاسم عليهما من الأول و

(١) قوله وعلى النفس الناطقة المجردة ، أكثر أهل التحقيق والتحصيل من علماء
الاسلام سرحوا بشجر النفس الناطقة كالشارح وبعض المتكلمين ذهبوا إلى ما ديتها و
التفصيل موكل إلى محله ، بل سرح بعض أهل الظاهر بكفر من قال بشجر النفس
وقال الفاضل المجلسي (ره) ما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد افراط وتحمك
وقد ذكر قبل ذلك من القائلين بالتجرد معمر بن عباد السلمي والغزالي و أبا القاسم الراغب
والشيخ المفيد وبنو نوبخت والإسوارى ونصير الدين الطوسي (ره) ويلزم مما ذكر أن
بعضهم كفر هؤلاء والعجب أن البيضاوي ذكر في تفسيره اتفاق أهل الاسلام على التجرد وفي تفصيل
ذلك كلام لا يليق بهذا الموضع ، (ش)

لهذا صحَّ النبيُّ عنه في مثل زيد ليس بإنسان أوزيد حمار (إلا ذلك الشيخ الجالس)
 الشيخ يطلق على المسنِّ بعد الكهل وهو من انتهى شبابه، وعلى العالم الماهر المتبحر في
 العلوم (يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام) فأما الباقر فرعاع وبهايم) الرعاع بالفتح
 جمع رعاعة، وقبل: اسم جمع وهي الأحداث الطغام والأراذل من الأوباش واللثام
 وشبههم بالبهايم في اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوَّة المدركة للمعقولات (فقال
 له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء) الواو لمجرد
 اللصوق والربط لا للعطف وكيف سأل عما يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لأنني
 رأيت عنده ما لم أره عندهم) من العلوم والمعارف وكمال القوَّة الفكرية (فقال له
 ابن أبي العوجاء لا بدَّ من اختبار ما قلت فيه منه) إضافة الاختبار إلى الموصول إضافة
 المصدر إلى المفعول والعائد محذوف وضمير فيه ومنه عائد إلى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار
 (قال: فقال له ابن المقفع لا تفعل) ما أردت من اختباره والتكلم معه (فإنني أخاف أن
 يفسد عليك ما في يدك) من مذهبك وما تستدلُّ به عليه لكمال قوَّته في المناظرة (فقال:
 ليس ذارأيك) أي ليس خوف الإفساد رأيك وزعمك في المنع من الاختبار (ولكن
 تخاف أن يضعف رأيك) أي اعتقادك أو عقلك (عندي في إحلالك) أي إنزالك من أحله
 إذا أنزله (إياه المحل الذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوَّة في الكلام
 والمناظرة (فقال ابن المقفع أما إذا توهمت عليَّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجِّهاً
 إليه وأما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون
 للشرط وفعلها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم
 فإنه بعيد لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا يحتاجه إلى التقدير والأصل عدده، وأما معنى
 فلأنَّ أما الشرطيَّة لله، فيل باتِّفاق النحاة مثل أمَّا زيد فذاهب وأما عمرو فمقيم
 أي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وعمرو مقيم وذكر التفصيل والأقسام وإن لم يكن
 واجباً لجواز أن يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى دفأنا الذين في
 قلوبهم زيغ - الآية إلا أنَّه يجب أن يكون للتفصيل في نفس المتكلم كما صرَّح به
 ابن الحاجب في شرح المفصل، وإرادة التفصيل هنا أي أمَّا إذا لم تتوهم عليَّ هذا

فمكانك، لا يخلو من بعد، بل لا وجه لها (وتحفظ ما استطعت من الزلل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعد الأمر ومن متعلق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزلل في المقال وفيما تسمعه منهم دقائق عقائده ولطائف فوائده ما استطعت (ولا تنس عناق) لا للنسي وتنسي بفتح التاء من باب ضرب أو بضمها من باب الإفعال والمعنى واحد تقول: ثبتت الشيء ثبناً وأثنته إذا صرفته وعطفته، والعنان بالكسر سير اللجام وهو الذي يتمسك به الراكب لحفظ الدابة وضبط أمرها والمراد به هنا ما تمسك به النفس في ميدان المناظرة والمجادلة والجملة خبر بمعنى النسي، وفي بعض النسخ لا تنس بصيغة النسي من أحد البابين (إلى استرسال) في النهاية الاسترسال الاستيناس والطمأنينة إلى الإنسان والثقة به فيما يحدثه وأصله السكون والثبات إنتهى، و يحتمل أن يكون هنا من الرسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأني (فيسلمك) من التسليم أو الإسلام قال في النهاية: أسلم فلان فلاناً إذا ألقاه في الهلكة. وهو عام في كل من أسلمته إلى شيء لكن دخله التخصيص وغلب عليه الإلقاء في الهلكة و فاعل يسلمك عايد إلى الشيء أو إلى ذلك الشيخ (إلى عقال) وهو بالكسر الجبل الذي يشد به ذراعي البعير والضم والتشديد وقد يخفف داء في رجلي الدواب والمعنى لا تعطف عنان نفسك ولا تصرفه في ميدان المناظرة إلى الاستيناس بذلك الشيخ والطمأنينة إليه والثقة به فيما يقول، أو لا تصرفه إلى التأني والرفق به و المساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الشيء والصرف أو ذلك الشيخ إلى عقال يمنعك من الحركة فيما أنت عليه من مذهبك والدلائل عليه أو إلى مكروه ومرض شديد وهو خروجك من مذهبك إلى مذهب و غرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه و عدم خروجه عنه بكلامه وإن كان و اغراؤه بالمناظرة على قدر الإمكان كذلك يوحى بمضمين إلى بعض زخرف القول غروراً (وسمه مالك و عليك) نقل عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين إن سمه من السوم أقول: يريد أنه أمر من سام البايخ السلعة يسوم سوماً إذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها و ساهها المشتري بمعنى استأمرها سوماً والمساومة المحادثة بينهما على السلعة وقطع ثمنها والضمير

المنصوب راجع إلى ذلك الشيخ واتصاله من باب الحذف والإيصال وما الموصولة
مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك عليه وماله عليك و
ساومه في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لثلاث تصير مغلوباً
مغبوناً كما يقع ذلك بين البائع والمشتري لطلب كل منهما نفعه وفراجه من الغبن
والخسران ففي الكلام استعارة تمثيلية، ونقل عن المحقق الشوشري أن سُمَّه
بضم السين وفتح الميم المشددة أمر من سمَّ الأمر يسُمُّه إذا سبره ونظر إلى
غوره والمسبار ما يُسبر به . أقول: الضمير يرجع إلى ما يجري بينهما بقريئة المقام
والموصول بدل عنه، والمقصود انظر إلى غور مالك و عليك بمسبار عقلك ولا تأخذ
بظاهرها و ذلك لزمه أن غور ما عليه صاحبه حق وغور خلافه باطل و يحتمل
أن يكون أمراً من سممت سمك أي قصدت قصدك أو من سممت بينهما سمّاً أي
أصلحت والهاء حيثئذ للوقف، يعني أقصد مالك و عليك وتكلم فيهما على بصيرة و
معرفة أو أصلح بينهما بقدر الإمكان لثلاث تصير مغلوباً محجوجاً، ونقل عن بعض
الأفاضل و لعله الفاضل الأسترآبادي أنه أمر من شمَّ يشمُّ بالشين المعجمة يقال:
شامت فلاناً إذا قاربته لتعرف ما عنده بالكشف والاختبار، والضمير عائد إلى الشيخ
وما استفهامية أي قاربه لتعرف مالك وما عليك من أنواع الكلام والمناظرة، أقول
في نهاية ابن الأثير ما يؤيد هذا الاحتمال قال: في حديث علي عليه السلام حين أراد أن
يرزلع مرو بن عبدود قال: أخرج إليه فأشاممه قبل اللقاء أي أختبره وأنظر ما عنده
بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشمَّ كأنك تشمُّ ما عنده ويشمُّ ما عندك لتعملا
بمقتضى ذلك. وقال بعض الأصحاب: هو على وزن عدة بمعنى أثر الكي في الحيوان
معطوفة على عقاب مضافة إلى الموصول والمعنى فيسلمك إلى عار مالك و عليك
(قال فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفع جالسين، فلما رجع إلينا ابن
أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفع) الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى
التمجيب وهو إذا لم يصف يجوز فيه الرفع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل
وإذا أضيف لا يجوز فيه إلا النصب (ما هذا بشر) لأن ماله من الكلام الرقيق و

الكمال الفائق غير معهود للبشر (وإن كان في الدنيا روحاني) الروحاني بضم
الراء وفتحها منسوب إلى الروح أو الروح والألف والنون من زيادات النسب
أي إن كان في الدنيا جسم لطيف لا يدركه البصر أو ملك كريم (يتجسد إذا شاء
ظاهراً) أي يصير ذات جسد و بدن إذا أراد ظاهراً يدرك بالابصار (ويترشح إذا شاء
باطناً) أي يصير روحاً صرفاً بلا جسد إذا أراد باطناً لا يدرك بالابصار فقوله ظاهراً
و باطناً مفعول المشيئة (فهو هذا) أي فذلك الروحاني هو هذا الشيخ الذي وصفته
بما وصفته (فقال له : وكيف ذلك ؟ قال : جلست إليه) أي جلست متوجهاً إليه وبين
يديه (فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني) بالكلام وسبقني قبل أن أنكلم (فقال : إن
يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني أهل الطوائف فقد سلموا و
عطبت) انعطب بالتحريك الهلاك و قد عطب بالكسر إذا هلك أي فقد سلموا من
الآفات وخلصوا من العقوبات وهلكتم في الدنيا بموت نفوسكم بالأمراض القلبية
وفي الآخرة بالعقوبات الأخروية (وإن يكن الأمر على ما تقولون - و ليس كما
تقولون - فقد استويتهم وهم) في السلامة ولا يعرضهم صلاتهم وصومهم وطوافهم وسائر
ما يفعلون من العبادات و إنما بنى الكلام على صورة الشك لقصد سياقه على نحو
لا ينافي كثيراً اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزماً لإلزامه لأن سوقه على هذا
النحو أدخل في استماعه وأبلغ في إصغائه وأتى بالجملة الحالية بين الشرط والجزاء
للإشارة إلى الحق والباطل وإرشاده إلى الحق وإبعاده عن الباطل، وعطف بهم
على الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك (١) بدون التأكيد والفصل (فقلت
له : يرحمك الله) أجرى الدعاء لأعلى حسب اعتقاده فإنه لم يكن قائلاً بالله تعالى
إظهاراً لحسن حاله عنده عليه السلام كما أشار إليه بقوله (وأي شيء نقول و أي شيء
يقولون ما قولي و قولهم إلا واحداً) لاختلاف بيننا في العقائد (فقال : وكيف
يكون قولك و قولهم واحداً وهم يقولون إن لهم معاداً) بعد فناء أبدانهم (وثواباً
وعقاباً) بفعل الطاعات والمنهيات (و يدينون) أي يعتقدون و يصدقون (بأن في

(١) بناء على أن كلام الامام (ع) محفوظ في الرواية . (ش)

السماء إلهاً) أي (١) معبوداً مستحقاً لأن يعبد فيها وفيها ههنا بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى «وَلَا تُصَلِّبْتُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ» على ما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل على أنها لو كانت بمعنى الظرفية لكان لها وجه أيضاً لصحة إرادة الظرفية المجازية باعتبار أن «الهيته ومعبوديته في السماء» (و أنها عمران) أي معصورة بأهلها و سكانها من الملائكة والنفوس القدسية وهم يعبدون إلههم ويطيعونه فيما يأمرهم به ولا يفترون في عبادته (و أنتم تزعمون أن «السماء حراب ليس فيها أحد») لا إله معبود ولا عابد مألوه وإنما ذكر السماء (٢) دون غيرها من أطباق الكائنات لأن ذلك أدخل في ذمتهم على القول بأن مثل هذا البناء وما فيه من عجائب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسيارات أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة ليس له مدبر (قال : فاعتنيتها منه) أي اغتنمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة ولكون قوله «يَقُولُونَ» وهو على ما يقولون» في حيز المنع بزعمه فلذلك قال (فقلت له : ما منعه إن كان الأمر كما يقولون) من أن لهم إلهاً صانعاً مدبراً و لهم معاداً و ثواباً و عقاباً (أن يظهر لخلقهم و يدعوهم) بنفسه (إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان) في وجوده (ولم احتجب عنهم و أرسل إليهم الرسل) ودعاهم إلى الإقرار به والطاعة له بتوسطهم (ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به) هذا الكلام يحتمل أن يكون منعاً لقوله «يَقُولُونَ» وهو كما يقولون» مع السند تقريره أن «ما يقولون من أنه موجود ممنوع والسند أنه لو كان موجوداً لم يحتجب (فقال لي ويلك وكيف احتجب

(١) خص السماء بالاله لان الله تعالى مجرد غير جسماني والمراد بالسماء عالم المجردات فهو أولى بان ينسب الى الله تعالى واما عالم الاجسام فيغير عارف جاهل لايشعر بشيء و ليس له قوة على فعل و بهذا الاعتبار بعيد عن الله تعالى. (ش)
(٢) والمراد من السماء هنا البعالم المجرد من المادة يعني ان الموحدين قائلون بوجود عالم مجرد غير محسوس والزنادقة لايعترفون به و يلزم من انكارهم انكار وجود الصانع والملائكة والوحى والجنة والنار لان كل ذلك غير محسوس. (ش)

عنك من أراك قددرته في نفسك) بحيث لا تقدر على إنكار ذلك لو رجعت إلى صراحة عقلك فقد أنكر عليه السلام احتجاجه عن الخلق وعدم ظهوره لهم وأشار إلى ظهوره بظهور آثار قدرته القاهرة في أنفسهم وهذا كما هو دافع للسند مثبت للمطلوب أيضاً فإن الموجود الظاهر من جهة آثاره لا يجوز أن ينكر وجوده عاقل ، ألا ترى أن من أنكر وجود المصوت والمتكلم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب إلى السلف والجنون وإنما قلت : يحتمل ذلك لأنه يحتمل أيضاً أن يكون قياساً استثنائياً لاثبات أنه ليس بموجود ، تقريره أنه لو كان موجوداً لظهر ولم يحتجب وإذا قد احتجب ولم يظهر علم أنه ليس بموجود فمنع عليه السلام بطلان التالي وأشار إلى ظهوره بظهور آثاره وأفعاله الاختيارية المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا إذا أراد الزئديق بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره في الجملة وأما إن أراد به لزوم ظهور ذاته بذاته بمعنى تجليها لكل أحد أو بمعنى رؤيتها ومشاهدتها بالعين فجوابه عليه السلام راجع إلى منع الشرطية بأن اللازم على تقدير وجوده هو ظهور وجوده بالآثار لا بما ذكر لأن رؤيته محال وتجلي الذات لا يحصل إلا للعارفين البالغين حد الكمال لأنهم يعرفون الحق بالحق لا بالخلق وأما القاصرون فظهوره لهم إنما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عليه السلام «و كيف احتجب عنك» (نشوك ولم تكن) النشوء مصدر نشأ ونشوءاً على فعل وفعلول إذا خرج وابتدأ وهو منصوب على أنه بدل من قدرته أو مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف يعود إليها وهو هي يعني من آثار قدرته في نفسك هي وجودك بعد الغد مع ما فيك من الأعضاء والجوارح والعروق والقوى وغيرها ومتى تأملت فيها وفي ترتيبها ووضعها ومنافعها التي لاتعد ولا تحصى علمت أن ذلك ليس من قبل ذاتك (١) المعرفة عن الوجود في نفسها ولأن قبل وجودك لضرورة أن المعدوم لا يوجد شيئاً سبباً نفسه وأن الوجود قبل تحققه ليس علّة لنفسه ولا لانضمامه إلى غيره وأيقنت أنه من مبدء مابين قادر يفعل بقدرته وإرادته ما يشاء وإلى

(١) بل معنى الحديث أن هذه الأحوال المختلفة تدل على عدم كونها من النور والمظلمة *

هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » يعني (١) عرف ربه بضد ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً عرف ربه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (وكبرك بعد صغرك) فإنك إذا تفكرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار وفي ترقبائك من مرتبة الطفولية إلى سن الوقوف، علمت أن ذلك مستند إلى قادر مدبّر بحكمته وإنك مخلوق مقهور تحت حكمه وقدرته (و قوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك) القوة مبده الآثار والأفعال والضعف عدم ذلك المبدء بالكلية أو فتوره، ولا يبعد أن يراد بالقوة القوة التي في سن الشباب وبالضعف الضعف الذي في سن الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك (٢) السقم المرض و

فلان أحدهما إذا غلب غلب بجميع مظاهره على ما يأتي انشاء الله . (ش)

(١) هذا الخبر نقله العلامة المجلسي - رحمه الله - في المجلد الرابع عشر من البحار ص ٤١٥ نقلاً عن كتاب الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح ، تأليف الشيخ الفاضل الرضى على بن يونس العاملي - رحمه الله - والكتاب بتمامه أورده العلامة المجلسي في هذا المجلد من ص ٤١٢ إلى ٤١٦ .

(٢) قوله: «صحتك بعد سقمك» قد يذهب الاوهام العامة إلى أنه لا يمكن اثبات وجود الله تعالى الا بوجود حوادث لاعلة طبيعية لها ظاهرة و يتعجب من استدلال الامام (ع) على وجود واجب الوجود تعالى بهذه الاحوال التي لها أسباب ظاهرة كالسقم بعد الصحة والصحة بعد السقم فيقال: ان السقم بعلة طبيعية كانهراف المزاج عن التعادل او بنقص عضو أو زيادة أو سد منفذ أو جرائيم صفار وغير ذلك وله أسباب بادية وغير بادية وكذلك عود الصحة بإعانة الطبيعة وتأثير الدواء والمعالجات ولا يثبت وجود الله تعالى الا بأن يرى في بدن الانسان مرض أو صحة من غير سبب وهذا وهم باطل جداً مخالف للكتاب والعقل أما الاول فلان القرآن الكريم استدل على وجوده تعالى بأحوالها أسباب طبيعية كاختلاف الليل والنهار و انزال الماء من السماء وجرى الرياح وغير ذلك وصرح في القرآن ايضاً بوجود الاسباب الطبيعية في كثير منها مثل قوله ويرسل الرياح فتثير سحاباً ، ومثل قوله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا ، ومثل قوله تعالى وكمثل غيث أعجب الكفار نباته ، وأما الثاني فلان العقل يعهد باحتياج كل ممكن إلى واجب الوجود في ذاته و صفاته ولو كان له أسباب

هو ما يزيل عن كل عضو من أجه اللائيق به، والصحة خلافه يعني استقامة كل عضو على ما يليق به (و رضاك بعد غضبك و غضبك بعد رضاك) الرضا المعافاة عن العقوبة أو انفعال النفس عن المعافاة والغضب حركة النفس نحو الانتقام أو انفعالها عن تلك الحركة، وكونهما من آثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الأخير ظاهر، وأما باعتبار المعنى الأول فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لموافقته من آثار القدرة القاهرة (وحزنك بعد فرحك و فرحك بعد حزنك) الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات أو عن تخيلها وقد يتحقق لأعن سبب ظاهر، والفرح انفعالها عن توارد المرغوبات أو عن تخيلها وقد يتحقق لأعن شيء (وحبك بعد بغضك و بغضك بعد حبك) الحب انفعال النفس عن الميل المفرط إلى ما تستحسنه أو نفس هذا الميل، والبغض انفعالها عن الميل المفرط إلى ما تستقبحه أو نفس هذا الميل وهما من آثار قدرته تعالى و من ثم قيل: الحب المفرط لا يلام صاحبه إذ لا اختيار له ولو فرض أن له اختياراً فلا ريب في أن كونه قابلاً من قدرته (وعزمك بعد أناتك و أناتك بعد عزمك) العزم تأكيد ميل النفس إلى فعل من الأفعال (١) والقطع عليه وهو سبب قريب له تابع للإرادة

* طيبة فانها معداة لأعلل فاعلية فالصحة والمرض و سائر الاحوال من الله تعالى لان الاسباب أيضاً ممكنات ليست وجودها بانفسها الى ان ينتهي الى واجب الوجود لبطلان التسلسل. ولنا في تفسير الحديث وجه آخر ذكرناه في حواشي الوافي و تشير اليه في حديث أبي سعيد الزهري ان شاء الله تعالى . (ث)

(١) قوله والى فعل من الأفعال، لا ريب أن ارادة الانسان منوطة على العلم والنصور و انه لا يريد شيئاً الا اذا عرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع والضرر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهياً و لم يكن للانسان حس يدركه لم يشغل ارادته بأكله و كذلك سائر ما يريده الانسان فصح أن يقال ارادة الانسان من فعل الله تعالى وان لم يستلزم كونه مجبوراً في أفعاله والفرق بين الارادة والعزم تكلف مستغنى عنه بل ليله غير صحيح لان الانسان يتصور أولاً فعلاً من الأفعال و يتصور كونه مفيداً أو مضراً ولا يسمى ذلك عزمًا ولا ارادة وقد يحصل بذلك له شوق و نزوع الى الفعل و هذا أيضاً لا يسمى عزمًا ولا ارادة *

التابعة للشوق التابع لتصوره والأناة على وزن القناة اسم من تأني في الأمر إذا ترفق وتنظر واتأد فيه وأصل الهمزة الواو من الوني وهو الضعف والفتور، و ضبطه بعض المحققين «بعد إيائك» بالباء الموحدة التحتانية والهمزة بعد الالف و الإباء الامتناع والاستنكاف، فإن قلت: العزم فعل اختياري للنفس فلا يكون فعله تعالى، قلت: نعم ولكن كون النفس قابلة للاتصاف به وبضده من أثر قدرة الله تعالى وهذا القدر كاف هنا، وقد يجاب بأن العزم لو كان فعلاً اختياريّاً للنفس كان مسبوقاً بعزم آخر لأن كل فعل اختياري لها سببه القريب هو العزم له، ثم نقل الكلام إلى ذلك العزم فإما أن يذهب سلسلة العزمات المترتبة إلى غير النهاية أو ينتهي إلى عزم ليس هو فعلاً اختياريّاً لها، والأوّل باطل لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا علماً ضرورياً بأن ليس لنا فيما يصدر عنا من الأفعال إلا عزم واحد فتعين الثاني وهو المطلوب، أقول: لو تم هذا لجرى في الإرادة أيضاً فإن اعترف به لزم عليه أن لا يكون العبد فاعلاً مختاراً أصلاً إذ لا قدرة له في الإرادة ولا في العزم الواقع بعدها وإن أجاب بأن الإرادة واحدة وتعلقها متعددة والتعلق أمر اعتباري والتسلسل في الأمور الاعتبارية جائز أو أجاب بأن الإرادة لا تنفرد إلى الإرادة أو بوجه آخر فهو جواب عن أصل الدليل أيضاً والمفهوم من كلام بعض الأصحاب وهو شارح كشف الحق للعلامة الحلّي: أن العزم من اختيار العبد والإرادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال أصل القدرة والإرادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل إنما يتحقق بالإرادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الإرادة الجامعة اختياريّة. بيان ذلك أنه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل تتعلّق به الإرادة بلا اختبارنا لكن تتعلّق الإرادة به غير كاف في تحقيقه ما لم تصر جازمة بل لا بدّ من انتفاء كاف النفس عنه حتى تصير الإرادة جازمة موجبة للفعل فإننا قد نريد شيئاً ومع هذا

* إذا رأى ما ندأ من ارتكابه والحركة إليه كالحياء أو الدين يمنعه من الجرام مع شوقه إليه، ثم أن لم يمنعه شيء وقصد ارتكابه وتحريك عضلاته فهو إرادة وعزم وهذه الإرادة حاصلة بمقدمات غير اختيارية هي شروط لاعلة تامة حتى يستلزم الجبر. (ش)

تأني ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية ، و ذلك الكف أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه إلى وجود الداعي إليه وعدمه إلى عدم هذا الداعي فإن عدم علّة الوجود علّة عدمه وعدم هذا الداعي إلى عدم الداعي إلى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات والاستحالة فيه وبالجملة الإرادته الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وإن لم يكن نفس الإرادة إرادية ولا يلزم التسلسل المحال انتهى ، ولا خفاء في دلالته على ما ذكرنا فإن الإرادة الجازمة هي الإرادة المؤكدة بالعزم والقطع على الفعل فأصل الإرادة اضطرارية والعزم اختياري (وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك) الشهوة للشيء حالة فائضة على النفس من المبدء بعد تصور ذلك الشيء وتصور منافعه والكراهة للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوّره وتصور رمضاره كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام و كراهته مثلاً (و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعد رغبتك) الرغبة انبساط النفس و حالتها الفائضة من المبدء عند مشاهدة شيء مرغوب أو تصوّره والرغبة يعني الخوف انقباض النفس و حالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تحبّله كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شبحاً في مغارة و ظننت أنه أسد ، ثم ظهر ذلك أنه إنسان صديق لك (و رجائك بعد يأسك و يأسك بعد رجائك) الرجاء كيفية نفسانية فائضة من المبدء بما لاحظته نافع شديد النفع واليأس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أو الزرع ورأيت سحاباً ممطراً ، ثم انكشفت وتفرقت أجزاءه قبل أن يمطر فإنك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكون لك اختيار فيهما (و خاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك) العزوب بالعين المهملة والزاي المعجمة الغيبة والدعاب والبعد يقال: عزب عني فلان من باب منع وضرب إذا غاب وذهب وبعد والخطور الحصول ، يقال: خطر أمر بآله وعلى بآله خطوراً من باب طلب إذا حصل فيه والخاطر اسم فاعل منه بمعنى الحاصل في الذهن وقد يطلق على الذهن كما يقال: أليس في خاطرك كذا ، والمراد به هنا هو الشعور والإدراك بقرينة تعديته بالباء وإضافته إلى الفاعل وهو كاف الخطاب

و يجوز استعمال الفاعل في المصدر كما يجوز عكسه والمقصود أن شعورك بما لم يكن
حاصلاً في ذهنك و حصوله في وهمك بعد ما لم يكن وذهاب شيء عن ذهنك بعد ما
كان فيه و نسيانك إيّاه من غير أن يكون لك اختيار فيه دلّ على أن ذلك باقضية
مفيض وإزالة مزيل وهو القادر الذي أنت مقهور تحت قدرته و إرادته فقد أشار عليه السلام
إلى ظهور المبدء القادر (١) بأن هذه الصفات النفسانية الفائضة على النفس ليست

(١) قوله دظهور المبدء القادر، لابد لمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام اولاً وهو
أن كل موجود محسوس وأن ما لا تدركه الحواس فلا حقيقة له و لذلك بدء في سورة البقرة ببدء
الفاتحة التي هي بمنزلة خطبة الكتاب الإلهي بأول واجب في تعليم الدين و هو قوله تعالى
ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب يعني بما لا يدخل في الحس
فلا إيمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقيق الإيمان واقتبس من الكتاب الإلهي
الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فبدء الهيئات الاشارات بدفع هذه الشبهة فقال قد يطلب
على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يتاله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال، ثم شرع في رد اوهامهم وكذلك مبنى شبهة ابن أبي العوجاء أن الله تعالى غير مدرك
بالحس فليس بموجود و أن السماء خراب و ليس عالم وراء هذا العالم المادي وقد حكى
الله تعالى قولهم في كتابه وقال يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون،
ودفع شبهتهم موقوف على بيان أساس وهمهم و هو أنهم ذهبوا الى ما ذهبوا لان الحس في
البدن يتأثر بشيء خارج عن البدن والانسان مجبول على ان يصدق بأن التأثير لا يكون الا
عن سبب موجود مثلاً تتأثر العين بالنور فيصدق بوجود المرئي و تتأثر الاذن بأمواج الهواء
فيعلم وجود الصوت و يتأثر جلد البدن بفمز الملموس فيصدق بحرارة وبرودة، واما المجردات
كالملائكة والله تعالى فلا يتأثر البدن بوجودهم بمزاحمة وضغط وصدم ولا يصدق بهم لذلك فقال
(ع) ان بذلك يتأثر بموجودات غيبية كما تتأثر حواسك بالجسمانيات ويجب عليك التصديق
بها جميعاً اذ عملاك الاعتماد على الحس موجود في المجردات أيضاً و لذلك خص الكلام
بالاحوال الطارئة على البدن دون الممالج والحكم و آثار القدرة في الاكوان من السماء
والارض وغيرها وانما كثر الامثلة ما رواه الراوى ولم يروه لتسجيل الاحساس بمنلووية»

مستندة إلى الطبيعة لأن الطبيعة لا يصدر منها الضدّان ولوفي وقتين ولا إلى إرادة النفس إذ لا مدخل لإرادتها فيها كما يظهر بالتأمل والوجدان بل إلى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء، وقد اعترف الزنديق به حيث قال (وما زال يعدّ دعليّ قدرته التي هي في نفسي) أي آثارها (التي لأدفعها) أي لأنكرها ولا أقدر على دفعها (حتى ظننت أنه) أي المبدء لتلك الآثار (سيظهر فيما بيني وبينه) كظهور المحسوسات وإنما لم يدع به طبعه الدنيّ وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبّه وزوال استعدادة لقبول الحقّ «ومن لم يحمل الله له نوراً فماله من نور».

((الاصل))

٢- «حدثني محمد بن جعفر الأسدي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرّاري، عن الحسين بن الحسن بن بردالدّ ينوري، عن محمد بن عليّ، عن محمد بن عبد الله الخراسانيّ « خادم الرضا عليه السلام قال: دخل رجل من الرّ نادق عليّ أبي الحسن عليه السلام وعنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرّجل أرايت إن كان القول قولكم وليس هو؟ كما تقولون ألسنا وإياكم شرعاً سواء؟ لا يضرنا ما صلبنا وصمنا وزكينا وأقررنا؟ فسكت الرّجل، ثمّ قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا وهو قولنا ألسنم؟ وقد هلكتم و نجون؟ فقال رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: ويملك إن «الذي دعيت إليه غلط هو أين بالأين وكيف المكيف بلا كيف فلا يعرف» «بالكيفية ولا بآينونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرّجل: فاذن أنه»

«البدن وتأثره اضفاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات وإذا أيقن الانسان من تأثر يده بالحرارة بوجود نار قريبة منه كيف لا يتيقن من التأثيرات الجديدة في جميع جوارحه ونفسه وروحه بوجود مؤثر خارج عنه. وان قبل لعل المؤثر فيها شيء غير الله تعالى قيل في جوابه: هو مؤثر غير محسوس بالحواس الخمس المعروفة ولا بد من الاعتراف بوجوده فيثبت أنه لا يصح انكار شيء بعله أنه غير محسوس بالحواس الخمس وهو المقصود هنا ثم يثبت انتهاء الاسباب إياها كانت إلى واجب الوجود تعالى شأنه . (ش)

«لأشياء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: «وذلك لما»
«عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه»
«أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء قال الرجل: فأخبرني متى كان؟ قال»
«أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان، قال الرجل: فمأ»
«الدليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إنني لما نظرت إلى جسدي ولم يمكنني»
«فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول و دفع المكروه عنه و جرت المنفعة إليه علمت أن»
«لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب»
«و تصريف الرياح و مجرى الشمس والقمر و غير ذلك من الآيات العجيبات»
«المبينات علمت أن لهذا مقدرًا و منشأه».

((الشرح))

(حدثني محمد بن جعفر الأسدي) رحمه الله عليه هو محمد بن أبي عبد الله السدي
يروى عنه المصنف كثيراً. قال النجاشي: محمد بن جعفر بن عون الأسدي يقال له:
محمد بن أبي عبد الله (عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرازي) ربما قيل: إن فيه دلالة
على أن محمد بن إسماعيل الذي وقع في صدر بعض السند و اختلف الأصحاب فيه
هو البرمكي لأن المصنف إذا روي عنه بواسطة واحدة جاز أن يروي عنه بلا واسطة
أيضاً لقرب العهد (١) (عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري، عن محمد بن علي، عن
محمد بن عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزنادقة على أبي
الحسن عليه السلام و عنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل أرأيت (أخبرني) إن
كان القول قولكم) من أنه ليس لهذا العالم مدبر ولا لهذا الخلق معاد ولا ثواب ولا

(١) قوله «لقرب العهد»: والمصحح أن محمد بن إسماعيل في صدر الاسناد الذي
يروى عن الفضل بن شاذان هو الفيشابوري من اصحاب الفضل كما حققه السيد الداماد
رحمه الله. ففى الروايع و ذكر البرمكى هنا لا يدل على كونه المذكور مطلقاً فى صدور
الاسانيد. (ش)

عقاب (وليس هو كما تقولون ألسا) الهزة لا نكار النفي أو لتقرير المنفي (و
 إيتا كم شرعاً) يفتح الشين وسكون الراء أوفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكر
 والمؤنث والاثان والجمع (سواء) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي
 سواء والمعنى أنا وإيتا كم متساوون في الأحوال لأفضل لنا عليكم ولالكم علينا
 (لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا) من العقائد المتعلقة بأحوال المبدء
 والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب (فسكت الرجل) ولم يجب شيئاً لعلمه
 بالمساواة وعدم إضرار هذه الأمور على هذا التقدير إذ إضرارها إتماماً يتصور إذا كان
 هناك رب قاهر طالب لتركها وهم لا يقولون بذلك (ثم) قال أبو الحسن عليه السلام وإن
 كان القول قولنا وهو قولنا من أن لهذا العالم مدبراً وعلى الخلق تكليفاً يترتب
 عليه الثواب والعقاب (ألسم قد هلكتم ونجونا) من الهلاك والعقوبات و أمثال هذا
 الكلام الصادر عن الحكماء من الخطابات والموعظة الحسنة والمحزنة للقلوب القاسية
 على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل ممن سلك سبيل الاحتياط فليس بنا كب عن
 الصراط (فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو) الأيجاد الإظهار يقال:
 أوجدته الله مطلوبه أي أظفره به وكيف سؤال عن الأحوال والكيفيات وأين سؤال
 عن المكان إذا قلت أين زيد تسأل عن مكانه والمعنى أظفرني بمطلوبي و أوصلي
 إليه وهو أنه كيف هو وأين هو يعني بيّن لي كيفيته و أظهر لي مكانه (فقال: ويلك
 إن الذي ذهبت إليه) من أن له كيفاً وأيناً (غلط) نشأ من فساد عقيدتك و ضعف
 بصيرتك و تقيّدك بقيد الحواس وعدم تجاوزك من المحسوسات إلى قدس الحق
 فشبّهته بالخلق وظننت المساواة بينهما فأجريت حكم الخلق عليه وحكمت بشبوس
 الكيف والأين له (هو أين الأين بلا أين وكيف الكيف بلا كيف) أي جعل الأين
 أيناً بلا أين له أو بلا أين قبله وجعل الكيف كيفاً بلا كيف له أو بلا كيف قبله وفيه
 دلالة على أن المهيئات مجعولة (١) أو أحدث الأين والكيف بالجمل البسيط أعني

(١) قوله : فالمهيئات مجعولة، المهيئات مجعولة بالجمل البسيط تبعاً لجمل الوجود

والوجود مجعول أصالة، وكل من جعل شيئاً لا يشتمل ان يكون محتاجاً في وجوده إلى ذلك

إفاضة الوجود (فلا يعرف بالكيفية ولا بأينونية) لأنه كان موجوداً قبلهما خالياً عنهما لمعرفت من أنه موجود لهما فلواتصفت بهما ازم نقصه في ذاته و استكماله بخلقه ولزم أن يتحرك ويتغير من وصف إلى وصف وأن يحتاج إلى خلقه وأن يشوب عالم الوجوب الذاتي بعالم الإمكان وأن يكون جسماً أو عرضاً لأن ذا المكان والكيف يجب أن يكون أحدهما وهذه اللوازم كلها باطلة في شأنه تعالى (ولا يدرك بحاسة) لتخصيص إدراكها بالأجسام و كيفياتها و تنزهه تعالى عن الجسمية ولو احقها ويمكن حمل الحاسة على القوى الإدركة كلها لأنه تعالى لا يمكن إدراكه بشيء من أعضاء الإدراك إلا أن التخصيص أنسب بمقام السؤال (ولا يقاس لشيء) لتقدس عن التشبه بخلق في الجسمية والكيفية و غيرهما من توابع الإمكان (فقال الرجل فاذن أنه لاشيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس) يريد أن الشيء وصفته ليس بموجود إذ كل موجود فهو مدرك بالحواس وهذا بناء على أن الزنادقة لا يحكمون بالوجود إلا على المحسوسات (١) فيجزمون بعدم وجود ما ليس

بشيء المجهول والالزم الدور. والابن نسبة الشيء إلى المكان وكل ما هو في المكان فهو محتاج إلى المكان والمكان متقدم عليه، وهذا يدل على بطلان وهم من يقول بقدم المكان و أن الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلاً و أبداً لا يعقل عدمه و فناؤه و أن الأجسام حاصلة فيه و إذا كان كذلك سقط البحث عن كونه متناهياً أو غير متناه لان وهم من يذهب إلى عدم تناهيه مبني على وهم آخر و هو وجوب وجوده اذ لو لم يكن وجوده واجباً كيف علم وجوده ولم يحس به ولم يدل عليه شيء في بعد غير متناه خارج عن منال حواسنا و ادراكنا. (ثم) (١) قوله لا على المحسوسات، هذا من أوهى المتسكات لهم لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أترى أن الخرافين و أمثالها من الحيوانات التي ليس لها الحواس الثامنة يجوز لها انكار النور لعدم القوة الباصرة؟ وقد فتح الله على عقول الإنسان باباً إلى عالم آخر وراء هذا العالم المحسوس و هو الرؤيا الصادقة لمن أنصف من نفسه ونظر بعين الاعتبار اذ قد يتفق لأن يرى أمراً غائباً لم يأت بهد ولم يوجد مثل موت أحد و ولادة مولود و اعلاء منصب و وجدان مال بحيث لا يمكن أن يشب إلى الصدفة و يقع ما رأى في منامه كما رأى *

بمحسوس لعدم كونه محسوساً ولا يعلمون أن عدم الإحساس بشيء لا يدل على عدم وجوده (فقال أبو الحسن عليه السلام) ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه (لتقدسه عن نيل الحواس) وتنزهه عن دخوله في حيز المحسوسات (أنكرت ربوبيته) للممكنات وافتقار الممكنات إليه في ذاتها وصفاتها وكمالاتها (ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء) لأن مذاهب العقول والأفهام ترتفع إلى كل شيء سواء وطرق الحواس والأوهام ترتقي إلى كل موجود عداها أما إليه فقد قصرنا عن الارتفاع والارتقاء وضلنا في بيداء العظمة والكبرياء، وأيضاً كل معقول يمكن أن يدركه العقل ويحدده بحد و كل محسوس يمكن أن يناله الحس و يصفه بوصف والرب ليس بمحدود ولا موصوف وأيضاً كل محسوس لكونه جسماً وجسمانياً مفتقر في الوجود و توابعه إلى الغير والرب غني من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولا محسوس، فالتنزه عن الإدراك والإحساس الذي جعلته دافعاً للربوبية مصحح لها عندنا (قال الرجل: فأخبرني متى كان) لما عرف الرجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف و الأين استأشف سؤالاً آخر من جهة «متى» وهو سؤال عن الزمان وحصول الشيء فيه، فقال: أخبرني عن أوّل زمان كونه ووجوده وهذا أيضاً غلط نشأ منه لظنه أنه يدخل في وجود الرب متى تشبهاً بالزمانيات (قال أبو الحسن عليه السلام) إنني لما نظرت إلى جسدي هكذا في النسخ التي رأيناها وإنما لم يجب عليّ أن

* ولا يمكن أن يكون هذا باطلاً محضاً إذ وقع كما رأى فهو ثابت في عالم غير محسوس و في علم موجود عاقل يعرف ما يبني قبل اوانه ولبس هذا الماثل العارف بالقبوب من موجودات عالمنا هذا اذ ليس فيهم من يعرف النيب ولبس من نجسم خيالاتنا لأنه حقيقة كما في رؤيا فرعون لسنى التحط وقد اهتم الانسان منذ أول الخليقة باكتشاف تأويل الرؤيا لانهم عرفوا كون الرؤيا انذاراً بشيء سيقع فاذا ثبت وجود عالم غير محسوس و موجود غير محسوس في ذلك العالم ثبت ان ذلك الوجود العالم بالقبوب أعلى و أشرف من موجودات عالمنا هذا وان نفس الانسان مرتبطة بذلك في الجملة. (ش)

هذا السؤال و أشار إلى أدلة وجوده لأن الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق، والظاهر أنه سقط في البين جواب وسؤال والذي يدل على السقوط و الساقط جميعاً ما رواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعد هذا السؤال «قال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان (١) قال الرجل فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن عليه السلام: إنني نظرت إلى جسدي» وهذا الجواب الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل و بناؤه على ما هو الحق الصحيح من أن كل شيء له وجود حادث ، له عدم سابق فكما يصح أن يقال متى كان صح أن يقال متى لم يكن أمّا ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم سابق فكما لا يصح أن يقال متى لم يكن لا يصح أن يقال: متى كان، فمتى لا يصح تعلّقه بالوجود إلا إذا صحّ تعلّقه بالعدم وأمّا بحسب التحقيق فالمقصود أنه متى لم يكن ربّي حتّى يقال متى كان ، كان ربّي قبل القبل في أزّل الأزال وبلا قبل ولا غاية فلا يصح أن يقال متى كان ومتى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وإنما يجري في الحوادث والزمانيات وأمّا عرف الرجل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدليل على وجوده بقوله «فما الدليل عليه» أي على وجود الربّ قال عليه السلام لا ثبات وجوده بالدليل إلاّ إنني المفيد لليقين «إنني لما نظرت إلى جسدي» الذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة وأركان معبّنة وقوى معلومة وعروق ساكنة و متحرّكة على نضد عجيب وتراكيب غريب لمصالح كثيرة ومنافع جليلة التي يعجز عن تحريرها لسان البيان وعن تحديد عقول أصحاب العرفان (ولم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول و رفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه وهو ما

(١) قوله «متى كان» واجب الوجود عن حقيقة الوجود ولا يمكن سلب الوجود عن الوجود ولا يقال في حقه متى كان لانه تعالى لم يتطرق احتمال العدم فيه حتّى يسأل عن زمان وجوده و علته كما لا يتطرق احتمال كون البياض اسود و النور ظلمة ولا يقال متى صار النور نوراً لانه لم يكن النور ظلمة قط بل كان النور معدوماً و صار موجوداً و كان البيت مظلماً فصار منيراً و كذلك لا يقال لم يكن الوجود وجوداً وهكذا. (ش)

ينكره الانسان و يشق عليه والمكره بالضم والفتح المشقة مثل المصائب والنوايب الواردة على الانسان (و جرّ المنفعة إليه) النفع ضد الضر يقال: نفعته بكذا فانتفع والاسم المنفعة (علمت أن لهذا البنيان) المشتمل على عجائب الخلق ولطائف الفطرة (بانياً) بناء على عمد وتدبير وعلم وتقدير (١) وفيه استعارة مصرّ حق وترشيح (فأقررت به) أي بوجوده وربوبيته وقدرته ألا ترى أنك إذا رأيت بناءً من كبراً من آلات مثل الطين والحجر والجص والآجر والخشب ونحوها جزمتم بأنّ له بانياً بناء وإن لم تشاهده ونسبتم قال: إنّه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السقف والجنون. وفي كتاب درّة التاج إنّه كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع وتنبّه به وزيره وكان عاقلاً فأمر ببناء قصور عالية وإجراء مياه جارية وإحداث

(١) «قوله و علم و تقدير» ان قيل قد علمنا أن لبدننا خالقاً غيرنا اذ لا يمكننا ان نزيد في بدننا و ننقص عنه و نجر اليه منفعة او ندفع عنه ضرراً فعلمنا أن فاعل ذلك في بدننا غيرنا وأما أنه فاعل صاحب علم وتقدير فلم يعلم من عجزنا عنه فلعله طبيعة الحر والبرد والهواء والماء وطبيعة الكل المحيطة بنا كما يقول به اصحاب الطبائع قلنا: هذا الاعتراض مبني على وهم غلط سارفي أكثر الناس وهو أنا نحتاج الى واجب الوجود في أمور لاعلة طبيعية لها وهذا الوهم مما تصالح العوام عليه سواء كانوا من الملاحدة أو من المتدينين فاذا علم احدهم السبب الطبيعي للمطر والسحاب والبرق والنبات وتكون اللطيفة وغير ذلك جملوه علة واحتج الملحد على الموحّد بأن هذه الاسباب تغني عن علة غيرها ويحتج الموحّد العامي بانكار هذه الاسباب مطلقاً حتى يمكن نسبتها الى الله تعالى والحق أن جميع ما يقع في العالم فهو بقدره الله تعالى وتأثيره والطبيعة آلة كالمُنشَر في يد النجار مؤنّرة بالتسخير جعلها الله تعالى واسطة لمصالح يعلمها والقول بتأثير الطبيعة ولكن بتسخير الله تعالى صريح القرآن الكريم والظن اني رأيت في مروج الذهب وقال أهل الديانات : ان كل ما لا يعلم له في الطبيعة مجرى فهو فعل الهى يدل على توحيد الله عز وجل و حكمته وليس للجزر والمد علة في الطبيعة البتة . وهذا غلط اذ كل ما يعلم له في الطبيعة علة فهو يدل على توحيد الله و حكمته أيضاً وللجزر والمد علة طبيعية. (ش)

بساتين عامرة في مفازة من غير أن يعلم الملك ذلك ثم ذهب بالملك إلى ذلك المقام فلما رآه الملك قال: من بناء قال الوزير: حدث تلقاء نفسه وليس له بان، فغضب عليه الملك فقال الوزير: يطول عمرك أيها الملك إن كان وجود هذا البناء بلايان ممثلاً فكيف يصح وجود هذا البناء العظيم أعني الأرضين والسموات وما فيهن من العلويات والسفليات بلافاعل؟ فاستحسن الملك و تنبه وزال عنه الشك (١).

(مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته) (٢) في الهواء مع كمال العظمة شرقاً وغرباً على أنحاء مختلفة من البطوء والسرعة وأحوال متسقة من الذهاب والرجعة

(١) قوله دو زال عنه الشك استدلال حسن من تتبع صفات الفعل على صفات فاعله وإذا حمل وقوع الشيء على وجوه كثيرة جداً و اتفق واحد منها بصفة على وفق حكمة و مصلحة و غرض يبين الإنسان أن فاعله مريد قادر و المتفكرون لما رأوا النظم والتدبير في هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله و حكمته وفي توحيد المفضل دواعلم يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجارى المعروف عندهم قوسموس و تفسيره الزينة و كذلك سمته الفلاسفة و من ادعى الحكمة افكانوا يسمونه بهذا الاسم الا لما رأوا فيه من التدبير والنظام فلم يرضوا ان يسموه تقديراً و نظاماً حتى سموه زينة ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب والانتان على غاية الحسن والبهاء انتهى و كذلك رأينا في كتب الافرنج في تفسير كلمة قوسموس و الان يطلقون على علم الهيئة قوسمنافي و قوسموس يدل في اللغة اليونانية على الزينة و النظام فاطلق على العالم بالمناسبة و استشهاده (ع) باللغة اليونانية و تطابق فلاسفتهم يدل على جواز الاهتمام بعلومهم والنظر فيها. (ث)

(٢) قوله ودوران الفلك بقدرته قد اقر الشارح في هذا المقام بما انكره سابقاً على الحكماء و هو بعيد منه و جملة القول أن الحركة المستديرة عندهم ارادة البينة اذا يمكن ان يقتضى الطبيعة توجهاً الى شيء و اعراضاً عنه و هذا مجبول في فطرة الانسان فاذا رأى رحي أو دولاباً يدور مستمراً من غير علة محركة نسبة الى جن او ملك كما ذكرنا سابقاً و لذلك قالوا ان حركة السماء ب ارادة محرك سموه نفساً فلكية أو عقلا و نسبها لاهل الشرع الى ملك او ملائكة مأمورين من الله تعالى لادارة الافلاك وهذا صحيح سواء قلنا بسكون*

وهذا الدوران وما فيه من المنافع الكثيرة والمصالح الجليلة والأسرار الخفية التي تعجز العقول عن إدراك تفاصيلها و يحتاج في معرفة بعضها إلى دقة تفكير و لطف تدبر دليل واضح على وجود الصانع و حسن تدبيره و ثبوت القادر و لطف تقديره ألا ترى أن من أنكر أن يكون دوران الدُّوَلاب الأصغر المركَّب من الخشبات لا صلاح الحديقة مستنداً إلى صانع و محرِّك له و قال: إنه يوجد بنفسه و تحرك بذاته، يزجره كلُّ سامع أشدَّ زجرة و ينكر قوله أشدَّ إنكار، و يصرُّ على تجهيله أشدَّ إصرار و ما ذلك إلا لأنَّ دلالة على صانعه و محرِّكه ظاهرة بالضرورة و إذا كان الحال في هذا الدُّوَلاب ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدُّوَلاب الأعظم الذي يدور على بسيط الأرض لا صلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر و على ثبوت المحرِّك له أولى و أجدر (و إنشاء السحاب) أي إيجادها و تحريكها في جوِّ السماء إلى جهات مختلفة و بلاد متباعدة و هي حاملة للماء لإحياء الأرض و إنبات الزرع و غيرهما من المنافع التي لا تخفى على أرباب البصائر و أصحاب الضمائر.

* الأرض أو حركتها كما في الهيئة الجديدة أو على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة فإنها يمكن أن تكون بالدفع والجذب أو بالميل والنفرة ولم يخف هذا الأصل على فلاسفة الفرنج في عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فإنهم لما رأوا حركة السيارات حول الشمس ولم يمكنهم أن ينسبوا الحركة المستديرة إلى فاعل واحد طبيعي القزموا بأن علنها مركبة من قوة جاذبة في الشمس لا تترك السيارات تذهب بعيداً وعلّة محرّكة في نفس السيارات تحركها على الاستقامة أن تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشملة الجوّالة والمعلقان أن رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيماً، ويبقى السؤال في علّة الحركة المستقيمة في الكواكب إذ ليست إلى جهة واحدة معينة المبتة فهي في حكم المستديرة لا يمكن أن يستند إلى طبيعة فلا بد أن يستند إلى قاصر بأن يدفعها لا بأن يجذبها والقاصر غير ممكن أن يؤثر إلا فيما له ميل طبيعي و يجري دليل القدماء في إثبات الإرادة في حركة الكواكب فيه أيضاً و صرح بعضهم بأن الحركة لما أودع الخالق فيها من القوة المحركة و لذلك تمة سننيه عليها أن شاء الله تعالى. (ش)

(و تصريف الرياح) شرقاً وغرباً جنوباً وشمالاً وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان و
النبات واستعداد الأمزجة المصححة والنمو والنبات حتى قال كثير من الأطباء :
إنها تستحيل روجاً حيوانياً، ومن جملة المنافع أنها تحمل السحاب المترعة بالماء
بين الأرض والسماء و تسوقها على وفق الحكمة البالغة الى الأقطار لتصيب
الأرض المبتة وتملأ العيون والأنهار (و مجرى الشمس والقمر والنجوم) (١)
حرياً مخصوصاً في منازلها و مداراتها إلى جهات مختلفه تارة إلى الشمال و تارة
إلى الجنوب وعلى أحوال متغيرة من السرعة والبطء والإقامة والاستقامة والرجعة
و على أوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس إلى غير ذلك من
آثار القدرة التي يتحير فيها أولو الابصار يقولون «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه
فقنا عذاب النار» (و غير ذلك من الآيات العجيبات) العلوية والسفلية (المبنيات)
أي الكاشفات المظہرات لوجود الصانع وقدرته و حسن تدبيره إن قرئت بكسر
الياء، أو المكشوفات الموضحات في العقول أو في العلوم الباحثة عن الأمور
السموية (٢) والأرضية إن قرئت بفتحها (علمت أن لهذا مقدراً منشئاً) قدره على

(١) قوله «انشاء السحاب» نسبة الى الله تعالى باعتبار ايجاده لا بتأني ارتياده بما
يذكر من عللة الطبيعية فانها مسخرات بأمر الله تعالى وكذلك تصريف الرياح ومجرى الشمس
والقمر ولا يغفى ان الناس لا يعلمون الملأ الطبيعية لاكثر هذه الامور على التحقيق ولكن يجب الكلام
في اثبات التوحيد على فرض علمهم لاعلى فرض جهلهم فلا يجوز ان يقال للطبيعي اذا لم
تعلم عللة الريح والزلزلة والمطر أو اذا كان ما ظننته عللة باطلا فيجب عليك الاعتراف بآلة
تعالى اذ لا تريد تخصيص قدرة الله تعالى و تأثيره بما لا تعلم له عللة بل تريد تعميمها لكل شيء
علمنا تنبيه الطبيعي اولم نعلم كمادكرنا ولهذا الخبر زيادة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله
و عيون أخبار الرضا (ع) (ث).

(٢) قوله «العلوم الباحثة عن الأمور السموية» وهذا ترغيب في تعلم علوم الكون
وما يتوهم العامة ان الدين منيع من تعلمها واضح البطلان بل انما امر به في الايات الكريمة
والروايات و ليكن التزم من التعلم النظر والتدبر و معرفة حكمته تعالى في كل شيء نعم*

عمد و تدبير، و أنشأه على علم و تقدير، والعجب أنك ترى هذا الصنع العجيب و الإبداع الغريب و لاتدهشك قدرة صانعه و عظمتة و لا تحيرك جلالة مبدعه و حكمته.

((الأصل))

٤- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن إسحاق الخفاف ، أو عن أبيه ، عن محمد بن ابن إسحاق قال: إن عبد الله الديلمي سأل هشام بن الحكم فقال له: ألك رب؟ » فقال: بلى ، قال أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر قال يقدر أن يدخل الدنيا كلها » « البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة فقال له: قد أنظرتك » « حولاً ، ثم خرج عنه ، فركب هشام إلى أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له: » « فقال له: يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديلمي بمسألة ليس المعول فيها إلا » « على الله و عليك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: عما ذا سألت؟ فقال: قال لي كيت » « وكيت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال خمس قال: أيها » « أصغر؟ قال: الناظر، قال: و كم قدر الناظر قال: مثل العدسة أو أقل منها فقال له: » « يا هشام! فانظر أمامك وفوقك و أخبرني بما ترى، فقال: أرى سماء و أرضاً و » « دوراً و قصوراً و براري و جبالاً و أنهاراً فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إن الذي » « يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر » « الدنيا ولا تكبر البيضة ، فأكب هشام عليه وقبل يديه ورأسه ورجليه و قال: » « حسبي يا ابن رسول الله وانصرف إلى منزله ، و غدا عليه الديلمي فقال له: يا هشام » « إنني جئتكم مسلماً ولم أجئكم متقاضياً للجواب فقال له هشام: إن كنت جئت »

قال بعض علمائنا عند ذكر العلوم الطبيعية: لم يكلف الإنسان الخوض فيها و التفرس في حقائقها ولو كان مما ينفع المكلف لم يهمل صاحب الشرع بيانها وقد ورد في كثير من الأخبار النهي عن تكلف ما لم يؤمر المرء بعلمه انتهى. و قول الواحد منهم لا يجل حجة على الكل. (ش)

« متفاضياً فهاك الجواب. فخرج الديصاني عنه حتى أتى باب أبي عبد الله عليه السلام »
 « فاستأذن عليه فأذن له فلما قعد قال له؟ يا جعفر بن محمد! دُلّني على معبودي؟ فقال »
 « له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره فقال له أصحابه: كيف لم »
 « تخبره باسمك؟ قال: لو كنت قلت له عبد الله كان يقول: من هذا الذي أنت له »
 « عبد، فقالوا: له عد إليه وقل له: يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، فرجع »
 « إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دُلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي؟ فقال له »
 « أبو عبد الله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال له أبو »
 « عبد الله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة فناوله إياها فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني: »
 « هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة »
 « مائعة وفضة ذاتية فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذاتية ولا الفضة الذاتية تختلط »
 « بالذهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا »
 « دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدري للذكر خلقت أم للانثى، تتعلق عن مثل »
 « ألوان الطواويس أترى لها مدبراً؟ قال: فأطرق ملياً ثم قال: أشهد أن لا إله إلا »
 « الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأنت إمام وحجة من الله على »
 « خلقه وأنا تائب مما كنت فيه. »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن إسحق الخفاف أو عن أبيه عن محمد بن إسحق)
 الشك من المصنف (قال: إن عبد الله الديصاني) الديصاني بالتحريك من داص
 يديص ديصاً إذا زاغ ومال، ومعناه الملحد (١) (سأل هشام بن الحكم فقال: ألك رب؟ فقال

(١) قوله « ومعناه الملحد » و غير بين هذه المبادء المجلسي (ره) في مرآة العقول
 أخذها من الشارح الا أنه لم ينسب اليه والاشتقاق الذي ذكرناه في لفظ الديصاني غير مطابق
 للواقع والصحيح ان ديسان اسم رجل وقد نقل السيد المرتضى (ره) في أماليه قول مساور :

لو أن ماني وديصاناً وعصبتهم جاؤوا اليك لما فلناك زنديق

بلى قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر (على ما يريد ولا يعجزه شيء) (قاهر) يقهر
 الممكنات بما يشاء من الإنفاذ فيها ولا تطبيق الأشياء الامتناع منه، فإن قلت: نعم
 قد وقع في موضعه لأنه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة أمّا بلى فلا لأنه لا يجاب
 بعد النفي ولا نفي هناك، قلت: النفي أعم من أن يكون صريحاً أو مفهوماً من
 سياق الكلام كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل والثاني هنا متحقق
 لأن السائل كان منكراً للرب ووجوده (قال: يقدر أن يدخل الدنيا) أي السموات
 والأرضين وما بينهما (كلها البيضة) أي في البيضة بحذف حرف الجر منها ونصبها
 بالمفعولية (لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا) في محلّ النصب على الحال لينة (قال
 هشام: النظرة) أي أطلب منك النظرة وهي بفتح النون وكسر الظاء الإمهال و
 التأخير يقال أنظره أي أمهله وأخره واستنظره أي استمهله (فقال له قد أنظرتك
 حولاً) أي إلى حول قال ذلك لظنه بصعوبة الجواب (ثم خرج فركب هشام إلى
 أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديلمي
 بمسئلة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو المصارع والأظهر أنه بفتح الواو
 مصدر ميمي بمعنى الاعتماد والاستعانة من عوّلت به وعليه إذا استعنت أي ليس
 الاعتماد والاستعانة في تلك المسئلة لصعوبتها (إلا على الله وعليك فقال له أبو عبد الله
 عليه السلام عما ذا سألك فقال: قال كيت وكيت) هي كناية عن الأمر والقول وفي

أنت البداة والتوحيد مذخفاً

وذا التزندق تبرج مخاريق

وقال أصحاب الملل والنحل إن ديسان اسم رجل وهو صاحب مذهب قريب من مذهب
 ماني وكانا يقولان بأصلين النور والظلمة وبينهما فرق في بعض الفروع. وذكرهم ابن
 النديم، وقال: ديسان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. وكان من مشاهيرهم
 أبو شاذان الديلمي ذكره ابن النديم، أيضاً وربما يروى هذا الحديث الذي نسبته في
 الكتاب إلى عبد الله عن أبي شاذان والله العالم وذكرنا شيئاً فيهم في حواشي الوافي من
 صفحة ٨ إلى ٣٢ من المجلد الثاني وكان المصارع والمجلسي وغيرهما لم يطلبوا على
 أخبارهم ومذهبهم. (ش)

النهاية قال أهل العربية أصلها كبة بالتشديد والتاء فيها بدل من إحدى الياءين و
 الهاء التي في الأصل محذوفة وقد تضم النساء وتكسر. (و قال أبو عبد الله عليه السلام: يا
 هشام كم حواسك قال: خمس) هي الباصرة والسامعة والشماعة والدائقة واللامسة
 يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملحوسات (قال: أيها أصغر؟ قال
 الناظر قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها فقال له: يا هشام فانظر
 أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى؟ فقال: أرى سماء وأرضاً ودوراً وقصوراً و
 براري) الدور بضم الدال وسكون الواو جمع الدار وهي المنازل المسكونة والمحال
 قد يطلق على القبائل المجتمعة في محلة مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحل
 ويمكن أن يقال: إن إطلاقها على المحلة من باب الاستعارة لأن المحلة جامعة
 لأهلها كالدار كما يشعر به كلام صاحب المغرب، والبر خلاف البحر ويجمع على
 براري مثل صحاري بفتح الراء على الأفتح (و جبلاً وأنهاراً فقال له أبو عبد الله
عليه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة وأقل منها قال: أن يدخل
 الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فأكب هشام عليه) أي أقبل إليه
 أو ألقى نفسه عليه، يقال: كبه بوجهه أي صرعه فأكب هو على وجهه، ومن النوادر أن
 يكون الثلاثي المجرد للتعدي وبناء الأفعال منه لزوم (وقبل يديه ورأسه ورجليه)
 ابتهاجاً وسروراً وتعظيماً وقضاء لحق التعليم والإشادة (و قال حسي) أي يكفيني
 (هذا) في الجواب عن سؤاله (يا ابن رسول الله وانصرف إلى منزله وغدا إليه) أي جاءه
 غدوة في أول النهار (فقال: يا هشام إنني جئتكم مسلماً) أي لأسلم عليكم (ولم أجثك
 متقاضياً للجواب) طالباً (فقال له: هشام إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب) ها
 بالقصر وها ساكنة الألف وها بمدّها وفتحها وهاك كلاً اسم فعل بمعنى خذ
 ولهذا الجواب وجهان أحدهما وهو المقصود انطباع صورة المرئي في الجليدية على
 نحو الوجود الظلي كما هو مذهب الطبيعيين من أن الأبصار بالانطباع، و ثانيهما
 دخول عين المرئي المتقدّر بالمقدار الكبير فيها من غير أن يصغر أحدهما أو يكسر

الآخر و هذا محالٌ والمحال لا يتعلّق به القدرة وعدم تعلّقها به لا يوجب العجز كما
يذللّ عليه ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بإسناده عن عمر بن أذينة عن أبي عبد الله
عليه السلام قال: قيل لأُمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من
غير أن تصغر الدُّنيا وتكبر البيضة؟ قال: «إن الله لا ينسب إلى العجز والذي سألتني
لأنكون» يعني أن الله لا يعجز عن شيء من الممكنات والذي سألتني عنه محال لا يتعلّق
به القدرة وعدم تعلّقها به لا يوجب العجز والنقص إذ لا نقص فيها وإنما النقص في
المحال لعدم كونه قابلاً للوجود، فإن قلت: الذي يصاني سأل عن قدرته على إدخال
عين المقدار الكبير في الصغير لأعلى إدخال صورته فيه فليس هذا الجواب جواباً عنه،
قلت: الجواب صحيح واقع على وفق الحكمة والمقام، بيان ذلك أن الذي يصاني لما
كان من رَأى لوجود الربِّ القادر وكان غرضه من هذا السؤال إلزام القائلين بوجوده
فلو أجيب بأنّه يقدر على الإدخال العميّي كان الجواب غير مطابق للواقع لكون هذا
الإدخال محالاً فلم يكن له مصداق في المحسوسات والسائل لا يحكم إلّا بما فيها ولو أجيب
بأنّه لا يقدر عليه لأنّه محال وعدم تعلّق القدرة لا يوجب العجز كما أجاب به أمير
المؤمنين عليه السلام رسخ بذلك عدم قدرته على الإطلاق في ذهنه وازداد جهله وحصل
غرضه على زعمه (١) فالحكمة والمقام يقتضيان أن يجاب بجواب متشابه مجمل له

(١) «غرضه على زعمه» قلنا في غير هذا الموضع: أن لبعض المعاني لوازم عرفية يتبادر
الذهن منه إليها وإن لم يلزمه عقلاً وقد مثل لذلك أهل المنطق بالحاتم والحدود ومثله
الباقوت يتبادر منه اللون الأحمر وإن وجد منه قسم أصفر أو أبيض ومخلوقة المالم
يتبادر منه الحدوث وقدمه يتبادر منه الاستغناء عن المؤثر وإن لم يلزمه عقلاً وقد يعكس
فيلزم شيء عقلاً ولا يلزمه عرفاً مثل الجسميّة فإنها تستلزم الحدوث عقلاً لا عرفاً ولذلك
يمكن للناس أن ينصّروا الواجب تعالى جسماً حتى يثبت عليهم بالبرهان أنه ليس بجسم
وعلى العالم أن يلاحظ ذلك ولا يتكلم بشيء يذهب ذهن السامع منه إلى خلاف مراده
باللزوم العرفي، فإن قال أحد أن العالم قديم زماناً ذهب ذهن المستمع إلى أنه غير مخلوق
وإن قال إن الله تعالى تحت قدمي ذهب ذهن إلى قصد التوهمين وإساءة الأدب، وإن»

وجهان يصحُّ باعتبار أحدهما، ثمَّ السائل لما عرف من هذا الجواب قدرته على إدخال كبير المقدار في صغير المقدار ولم يكن له الإقدام على الإنكار ولم يكن عارفاً بحقيقة الأبصار ولا فارقاً بين عين المرئي وصورته سكت ولم يقل مرادي غير ما أردت من هذا الجواب وقد وجه سيّد الحكماء الألهيين جوابه عليه السلام بوجهين آخرين أحدهما أن الذي يقدر أن يدخل ما تراه العدسة لا يصحُّ أن ينسب إلى العجز ولا يتوهم فيه أنه غير قادر على شيء أصلاً وعدم تعلق قدرته بإدخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث أنه ليس قادراً على شيء بل إنّما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنه محال ليس له حظ من الشيثية والامكان ولو تصحح له حظٌّ منهما لكان تعلق القدرة به مستمرّاً كتعلقها بكل شيء وثانيهما أن ما يتصور من إدخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه إنّما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث أدخل ما تراه في الجليدية وأمّا ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يتصور ويعبر عنه بمفهوم أصلاً إنّما الشيء والمفهوم منه هو المعبر به فقط لا المفروض المعبر عنه. وقال بعض المحققين رفع الله تعالى قدره (١) في توجيه الجواب : أنّ الدّيانني سأل

يقال انه تعالى فوق رأسى لم يذهب الا الى التنظيم و كلاهما باطلان بمعنى النحيز وصحيحان بمعنى استيلاء القدرة والقرب بالملم أيضاً وليس كل احد يفرق بين الممكن و المحمال فيقولون ان صعود الجسم الثقيل الى فوق محال و قلق البحر لموسى (ع) محال و احياء الموتى و ابراء الاكمه والابرص محال و ان قيل لهم ان قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال ذهب ذهنهم الى جميع هذه الامور فانكروا معجزات الانبياء و كرامات الاولياء فلا بد أن يعرفهم اولا معنى المحال و اثبات ان هذه امور ممكنة ثم لا بأس بأن يقال قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال اذا فرق بين احياء الموتى و ادخال العالم في بيضة. (ش)

(١) رفع الله قدره وهو المبرزا رفيما النائيني قدس سره وقبره في اصفهان في المقبرة المعروفة بتحت فولاد والان واقع في محطة الطيارات. واعلم أن انطباع العظيم في الصغير في الصورة المرئية والمتخيلة من مشكلات الفن وفي شرح الاشارات نقل عن الفاضل الشارح *

أنه هل يقدر ربك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته و أنه هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فأجاب عليه السلام بأن لهذا النحو من الإدخال مصداقاً فيه وهو إدخال الصورة المحسوسة المتقدّرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة ولا استحالة فيه إذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلي لا يوجب اتصافها بالمقدار الكبير وإنما يوجب اتصافها به إدخال المتقدّر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولما كان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الإدخال ولم يكن نظره متصوراً على الإدخال العيني لم يقل بعد ما سمع الجواب : مرادي الإدخال العيني والإدخال في الحاسة ليس من هذا القبيل فليتأمل.

(فخرج الديصاني عنه حتى أتى باب أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فآذن له

* مما اعترض به على القول بالخيال أن انطباع غايراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر وأجاب الطوسي رحمه الله بأنه استبعاد محض وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية انتهى . وإما صدر المثاليين فقد قال : إما كون تلك الصور العظيمة منطبقة في جزء من الدماغ فنحن نشكره غاية الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم . انتهى وما ذكره وفيما قد سره من أن الكبير منطبع في الصغير بوجوده الظلي لا بوجوده العيني فنفاده أن انطباع الكبير في الصغير ممكن في الجملة وهو غير متقول لنا إلا بأن يقال ما نراه كبير ليس حالاً في جزء صغير من البدن بل هو موجود مستقل عند النفس والذي ينطبع في جزء صغير كبير في نظر النفس كما نرى بالآلات المصنوعة في زماننا لرؤية الصغير كبيراً ويرجع حاصله إلى أن المنطبع في آلة الحس صغير والمرئي كبير فينتج بالشكل الثاني أن المرئي ليس بمنطبع فإن قيل أن الكبير المرئي ليس بموجود وإنما الموجود هو الصغير المنطبع في الآلة واخطأ الحس إذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا في خطأ الحس أيضاً كالدائرة المضيئة في الشمعة الجواللة لا بد أن يقال بوجود ما نراه في صقع من اصقاع النفس وإن لم يكن موجوداً في الخارج فلا محيص عن قول صدر المثاليين من تجرد هذه الصور وإن كانت الآلات الجسمانية معدة . (ش)

فلما قعد قال له يا جعفر بن محمد دلني على معبودي (الذي عرفت قدرته أو استحقاق العبادته مني بزعمك أو واجب علي عبادته إن علمت وجوده) فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرجه ولم يخبره باسمه فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك قال: لو كنت قلت له: عبد الله كان يقول من هذا الذي أنت له عبد) وهذا دفع لما أنا فيه ولا مفر لي عنه (فقالوا له: عد إليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسئلك عن اسمك فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دلني على معبودي ولا تسألني عن اسمي فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا غلام ناولني البيضة فناوله إياها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ريسانى هذا حصن مكنون) أي مستور ما فيه أو مصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له من كنت الشيء أي سترته وصنفته وإنما استدلل عليه على وجود الصانع بالجزئي المحسوس لأنه أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهيم المطالب العالية ذكر الأمثلة الجزئية ولأن المخاطب كان زنديقاً والزندقة لا يحكمون إلا في المحسوسات ولا يقبلون إلا ما يدركون بحواسهم (له جلد غليظ) كسور الحصن لحفظه عن تطرق الفساد إليه بسهولة (و تحت الجلد الغليظ جلد رقيق) لمنع المايح الذي فيه من السيلان إن وقع كسر ما في الجلد الغليظ ولمناقع أخرى يعرفها أرباب البصائر (و تحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة) الذهب مؤنث معنوي لأن تصغيره ذهيبة والتاء في ذهبة على نية القطعة منها (و فضة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً فقيض جمد وأذابه غيره و فضة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذوب عن المبدء لكن قال فضة ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مائعة وإطلاق الذهبة والفضة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وإنما اعتبر الميعان في الذهبة والذوبان في الفضة مع أن الأولى أن يعتبر الذوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضة لأن الميعان أنسب بالذهبة والذوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذهب ألبن من الفضة والفضة أجمد وأصلب من الذهب وعلى هذا ذكر الميعان والذوبان ترشيحاً للاستعارة لا تجريد (فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة

الذاتية تختلط بالذهبية المايعة) مع أن تقارن المايعين وتلاقيهما يقتضي اختلاط كل منهما بالآخر (فهي على حالها) أي مصنوعة منتظمة ومتغيرة خارجة عما فيه صلاحها (لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها) أخبرته بكذا وخبرته بمعنى فالأصل في الإخبار والتخبر التعدية إلى المفعول الثاني بالباء وقد شاع التعدية أيضاً بعن فمن هنا في موضعها أو بمعنى الباء لأن الحروف الجارة قد يجيء بعضها في موضع بعض، ويحتمل أن يكون بمعنى المجاوزة كأنه جعل الخارج منها صلاحها تاركاً بحاله وجاوزه إلى خارج يخبر به (ولادخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها) في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «عن إصلاحها وعن إفسادها» وهاتان الفقرتان ناظرتان إلى قوله «حصن مكنون» يعني لم يخرج من البياضة موجود مصلح لها فيخبرك عن صلاحها الناشئ منه ولادخل فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن فسادها الناشئ منه وزوالها عن نظامها، والمقصود نفي أن يكون صلاحها وفسادها مبستدين إلى شيء من أجزاء هذا العالم ليثبت أنهما مبستدان إلى رب قادر ليس بجسم ولا جسماني (١) ولقد أعجبني نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى

(١) قوله وليس بجسم ولا جسماني ما ذكره الشارح لا يفي بتفسير الحديث ولا ينطبق على كلام الامام (ع) الابتكاف لانه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديمانية حتى يقتبه لفسكات احتجاج الامام (ع) في الرد عليه وقد ذكرنا في حاشية الوافي في الصفحة ١٤ من المجلد الثاني شيئاً في ذلك وحاصله ان مذهب الديواني أن النور والظلمة اختلطا بنفسهما من غير أن يختار ذلك فاعل غيرهما وان تكون الاشياء وحصولها باختلاط النور والظلمة وان الميل الى التركيب من مقتضى ذواتها فاختر (ع) البياضة اذ يتكون فيها الفرخ باعتبار هؤلاء من اختلاط النور والظلمة وبياض البيض وصفته نفسها اختلاط منهما أيضاً واذا كان الميل الى التركيب والاختلاط واجباً في العالم الكبير والقضاء الواسع بين النور المحض والظلمة المحضة مع شدة التضاد كان في حصن مكنون ذى فضاء ضيق كالبيضة أوجب واذا كان مقتضى طبيعة النور والظلمة الاختلاط والتجاذب امتنع ان يقتضيا شيئاً يخالف مقتضى طبعهما وهو ايجاد الجلد الرقيق فان قيل ان الفرخ انما يتكون باختلاط النور *

ما يدخل فيها لأن هذا شأن أهل الحصن الحافظ له وحال الدأخل فيه بالقهر والغلبة (لا يدري ألدكر خلقت أم لا أننى تنفلق عن مثل ألوان الطواويس) صمّن تنفلق معنى الكشف فعدّى بمن أي تنشق كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس في حسن الهيئة وكمال الحلقة الدالّين على كمال قدرة المدبر والطاؤوس طائر معروف و يصغر على طويس بعد حذف الزّ يادات (أترى لها مدبراً) صانعاً قادراً قاهراً يفعل فيها ما يشاء والاستفهام لحقيقته أو للتقرير (قال فأطرق ملياً) أي أرخى رأسه وجفونه إلى الأرض زماناً طويلاً راجعاً إلى نفسه يشاورها فلما أخذت يده العناية الأزليّة والرّحمة الرّبانيّة مال عمّا كان عليه إلى الإيمان بالله (ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله) و أكد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله (وحده لا شريك له) للمبالغة في نفي الشراكة (و أشهد أن محمداً عبده ورسوله) إلى عباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور (وأنتك إمام و حجة) من الله (على خلقه) لئلا يكون لهم حجة على الله يوم القيمة (و أبنا تائب) أي راجع (مما كنت فيه) من الزندقة و إنكار الرّب الصانع القادر والحمد لله رب العالمين.

((الاصل))

٥- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمر والقمي، عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام و كان من قول أبي عبد الله «

« والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيها فقط، قيل: هذا باطل اذ البيضة قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة لا تفرخ ولا يعلم أحد ما فيها ولا يعلم ذلك النور والظلمة الخارجان عنها قطعاً فان كان حدوث الفرخ باختلاط النور والظلمة لزم ان تفرخ البيضة مطلقاً بان ينفذ النور والظلمة من مسام الجلد فيها بمقدار ما يدخلان في البيضة الصحيحة و يحصل بالبخت والاتفاق ما يحدث ولا ينقسم البيضة الى الصحيحة والفاسدة و لم يكن الدبانية معترفة بالله الحكيم ولا بالطبيعة المألزمة و اقتضاء الامزجة و التراكيب على مقتضى حكمة الله تعالى وقد نفوا الاضطراب نظير ما مر في الحديث الاول. (ش)

«عَلَيْهِ السَّلَامُ» لا يخلو قولك: إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين،
 «أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما»
 «صاحبه ويتفرد بالتدبير وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه»
 «واحد» كما نقول للعجز الظاهر في الثاني، فإن قلت: إنهما اثنان لم
 «يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو متفرقين من كل جهة فلهنا رأينا الخلق»
 «منظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحة»
 «الأمر والتدبير واقتلاف الأمر على أن المدبر واحد ثم يلزمك إن ادّعت»
 «اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما»
 «فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهم فرجة»
 «فيكونوا خمسة ثم يتناهي في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة، قال هشام: فكان»
 «من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام، وجسود»
 «الأفاعيل دلّت على أن صانعاً صنعها لا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني»
 «علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال: فما هو؟ قال: شيء بخلاف»
 «الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئية غير أنه لا جسم»
 «ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا»
 «تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمرو والفقيمي) فقيم حي من كنانة
 والنسبة إليه فقيمي مثل هذيل وهذيلي (عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
 الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام) وقال: لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد
 قال القطب العلامة: حجة الزنادقة أننا نرى في العالم خيراً وشرّاً والواحد لا يكون
 خيراً وشرّاً يرأ والجواب أن الخير إن لم يكن قادراً على دفع الشر فهو عاجز و
 العاجز لا يصلح للربوبية وإن كان قادراً عليه ولم يدفعه فهو أيضاً شرّ وهذا الجواب

إقناعي صالح لدفع قولهم، وشبهتهم في غاية الخساسة وظهور فسادها غني عن البيان (وكان من قول أبي عبد الله عليه السلام) إنما جاء بحرف التبعية لأنه كان للزناديق سؤالات متكررة وكان له عليه السلام أجوبة متعددة يظهر ذلك لمن نظر في كتاب الاحتجاج (لا يخلو قولك إنهما اثنان من أن يكونا قديمين) لأوّل اوجودهما (١) (قويين) أي متساويين في القوة والقدرة على فعل كل واحد واحد من الممكنات مستقلين بإرادته ودفع كل ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذات حيث أنه يجب أن يكون قاهراً على جميع ما سواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوة والقدرة والاستقلال (أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص وكلها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة (فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه) عن التصرف (ويتفرد بالتدبير) والرؤوسية ويتخلص عن نقص المشاركة، والحاصل أن كونهما قويين على الإطلاق يقتضي جواز دفع كل

(١) قوله ذلك أنهما اثنان، الزنادقة كما سبق هم المانوية أعني ماني الذي ادعى النبوة في عهد شاپور ويلحق بهم الديانة والمرفونية ومذاهبهم متقاربة وجميعهم الاتفاق على القول بأصلين النور والظلمة وحصول كل شيء من اختلاطهما بالبحث والاتفاق وما كانوا قائلين بأنه حكيم ولا نبوة وماد ولم يكونوا أيضاً قائلين باضطراب الطبيعة كما يقول به المتأخرون من الطبيعيين بل يشبه مذهبهم من هذه الجهة مذهب ذي مقراطيس في تكون العالم من ذرات صفار واجتماعها بالبحث والاتفاق إلا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين وديمقراطيس يجعل الذرات مبادئ ولكن الشارح رحمه الله وكل من عثرنا على كلامه في تفسير هذه الاخبار وجهوا كلام الامام (ع) الى رد الطبيعيين المتأخرين القائلين باضطراب الطبيعة ونسبة كل موجود الى الملل المعدة قهراً وتكلفوا كثيراً في تطبيق كلام الامام على ما فسروه وقد فصلنا الكلام في ذلك في حواشي الوافي من الصفحة ٨ الى ١٨ ولا نطيل باعادته وإن ههنا تصريحاً بمذهبهم في النبوة ومن كان متبعاً بالزندقة حماد عجر وقال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيري الى عبادة ربي فاني بواجب مشغول» (ث).

واحد منهما صاحبه لأن من شأن القوي المطلق أن يكون قاهراً علي جميع ما
سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كل واحد منهما وعدم استقلاله
وكماله في القدرة والقوة وهذا نقيض المفروض وكل ما يلزم من فرضه نقيضه
فهو باطل، ثم يلزم من تساويهما في القوة والدفع إمّا عدم التكوين والإيجاد إن
توافقت إرادتهما وإليه يشير قوله تعالى «قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله
تعالى «ولعلنا بعضهم علي بعض» أو تحقق الضدين معاً إن تخالفت بأن يريد أحدهما
شيئاً والآخرة ضده أو عدمه فإنه إذا منع كل واحد منهما صاحبه عن مراده لزم
تحقق الضدين، فإن قلت: تحقق الضدين غير محتمل إذ لا يقع بينهما مخالفة في
الإرادة، (١) أمّا أوّلاً فلا لأن كل واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد إلا
ما هو الأفضل والأفضل من الطرفين ليس إلا واحداً، وأمّا ثانياً فلعلهما
في الأزل بالكائنات كلياً والكاين من الطرفين ليس إلا أحدهما فلذلك العلم
يمنع وقوع المخالفة بينهما، قلنا الأوّل مدفوع لأن الفعل لو لم يتوقف علي
الدواعي والمصالح ويحصل بمجرد الإرادة جاز وقوع المخالفة بينهما في
الإرادة وكذا إن توقف عليهما لأن الدواعي والمصالح قد تتعلق بالطرفين من جهتين

(١) قوله «مخالفة في الإرادة» هذا الذي ذكره الخارج أجنبي عن المقام لأن
الترادفة لم يكونوا قائلين باتفاقهما في الإرادة بل أكثرهم لم يكونوا قائلين بالإرادة أصلاً و
كان اعتقادهم أن النور والظلمة ضدان لكنهما يختلطان و باختلاطهما تكونت الموجودات و
رد عليهم الامام (ع) بأن النور والظلمة ان كانا قويين ومعدك كانا ضدين وشأن الضد
التمنع من الانفعال وتأثير الضد فيه لم يحتمل الاختلاط بل استقل كل منهما بنفسه وانفرد
بتدبير معلولاته و لم بأذن للآخر ان يداخله او يداخل معلولاته و ان كان احدهما قوياً
والآخر ضعيفاً كان نقضاً لمذهبكم في الثنوية وان كان كلاهما ضيفين و لذلك تمكن كل منهما
لعداخلة الآخر ثبت المعجز لكل منهما وخرجنا من أن يكون عبيد من ولم يصرح بالتوالي
الباطلة في بعضها لوضوحها واستدل على الحق و هو ان المبدء واحد بوجود النظام كما
بينه الشارح بأبين وجه. (ش)

والثاني أيضاً مدفوع لأن العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة إذ العلم تابع للإرادة فلو كان سبباً لبالزم الدور هذا وأما القول بأن المقصود من هذا القسم هو أنه لو كانا قويتين لزم إما استناد كل معلول شخصي إلى علتين مستقلتين في الإفاضة وذلك محال أولزم الترجيح بالمرجح وهو فطري الاستحالة أولزم كون أحدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظني أن هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عليه السلام ولأن مفهومه فليتأمل (وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه) أي الصانع (واحد كما نقول للمعجز الظاهر في الثاني) والعاجز لا يقدر أن يعارض القوي ويدعي الرتبة بويته لنفسه أو يدعي المشاركة فيها بل هو في وجوده ولوازم ذاته وسائر كمالاته محتاج إليه والمحتاج لا يكون واجباً لذاته ويعلم منه حكم ما إذا كانا ضعيفين إذ ليس شيء منهما واجباً لذاته ولهذا لم يذكره ثم استدل على نفي الاثنينية بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو أن النظام المنسق بين أجزاء هذا العالم وارتباط بعضها ببعض ارتباطاً تاماً يقتضي أن يكون مدبره واحداً كما أشار إليه بقوله (فإن قلت إنهما اثنان) في كتاب الاحتجاج «وإن قلت» بالواو وهو عطف على «لا يخلو قولك» (لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو متفرقين من كل جهة) الظاهر أن هذا كلامه عليه السلام وفائدة ذكره هي التنبيه على أن الدليل الآتي يبطل الاثنينية على التقديرين والمراد باتفاقهما من كل جهة اتفاقهما في إيجاد الممكنات واستناد كل واحد واحد منهما إليهما كما يقتضيه الوجوب والإمكان الدائمين فإن الوجوب الذي يقتضي نفاذ تصرف الموصوف به في جميع الممكنات والإمكان الذي يقتضي استناد الموصوف به إلى من هو واجب بالذات، أو المراد باتفاقهما أن يكونا شخصين مشاركين في تمام المهيمة مندرجين تحت نوع الواجب لذاته متساويين في الآثار المترتبة على تلك المهيمة ولوازمها ولا تفاوت بينهما إلا بالهوية المشخصة والافتراق خلاف الاتفاق بالمعنيين فهو بأن يستند بعض الممكنات إلى أحدهما وبعض آخر إلى الآخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد أو بأن يكون الاثنان نوعين متباينين في المهيمة مندرجين تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة المهيمة وآثارها ولوازمها

و التمايز بينهما حيثُ بفصول وجودية لامتناه تقوُّم الموجود بالمعدوم وإنَّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون كلام السائل ووصفاً لاثنان ولكن هذا الاحتمال بعيدٌ جداً (فلمَّا رأينا الخلق منسجماً) على نظام مخصوص ونضد معلوم كما ترى من نضد الاجسام الكروية بعضها فوق بعض و تركيب الأجسام المركبة من العناصر وغير ذلك من نظام هذا العالم (والفلك جارياً) على نحو خاص من الشرق إلى الغرب و من الغرب إلى الشرق بحيث إذا انتهت حركته إلى ما بدأ منه عاد إلى الحالة الأولى مع حفاظ حركته دائماً على أقدار معينة من السرعة و البطؤ و بذلك يتفاوت أزمنة الحركة الدورية على الضبط المعلوم للمتفكر في الحركات الفلكية (و التدبير واحداً) إذ نسبة أجزاء هذا العالم بعضها إلى بعض كنسبة أجزاء هذا البدن بعضها إلى بعض في الارتباط والانتظام فالتدبير فيه كتدبير النفس في البدن وستعرف لهذا زيادة توضيح (والليل والنهار) يتعاقبان فيجيبىء هذا ويذهب ذاك ويجيبىء ذاك ويذهب هذا ويتفاوتان في القدر فمن أوّل الصيف إلى أوّل الشتاء يزيد الليل وينقص النهار ومن أوّل الشتاء إلى أوّل الصيف يزيد النهار وينقص الليل مع انضباط الزيادة والنقصان في جميع الأوقات والأزمان كل ذلك لمنافع غير محصورة يعرف جلّها أو كلّها أصحاب العرفان (والشمس والقمر) لهما تأثير عظيم في السفليات ومنافع جليلة في نشو الحيوانات والنباتات وبهما ينظم الليل والنهار بالحركة الأولى والسنة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحرّ و البرد والرطوبة واليبوسة في الهواء إذا الشمس توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثمّ كان الليل أبرد وأدطب من النهار، وقال قطب العلامة لليل ثلاث صفات الظلمة والبرودة والرطوبة وتلك الصفات من علامات الموت و لذلك يموت الحيوانات في الليل ومنه «النوم أمّ الموت» ثمّ إذا ظهر ضوء الشمس و طلع الفجر وحصل للعالم شيء من الحرارة يقومون من مراقدهم و يتحرّكون إلى مقاصدهم ويزداد قوتهم إلى أن يبلغ الشمس غاية الارتقاع فإذا مالت إلى الغروب نقصت قوتهم إلى أن يزول الشفق الذي هو من أثر ضوءها ثمّ يموتون ويعود الحالة الأولى وهكذا إلى ما شاء الله العليم القدير (دلّ صحة الأمر والتدبير) أي دلّنا فلا

يرد أن مدخول لما يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وهم ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إما للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق الليل والنهار وحرارة الشمس والقمر وسائر النجوم والتدبير ربط هذه الأمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعايتها مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره (وايتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعهم ما شخض من كسب من أجزاء متلازمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أن هذا العالم من كسب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضها متحيز وبعضه مجرد، والمتحيز بعضها بسيط وبعضه من كسب والبسيط بعضها عنصري وبعضه فلكي والأمر كسب بعضه حيوان وبعضه نبات وبعضه جماد، والعرض مفتقر إلى الجوهر باعتبار، والجوهر مفتقر إلى العرض باعتبار آخر، وكذا كل واحد من المتحيزات والمجردات وكل واحد من العنصرينات والفلكيات مفتقر إلى الآخر بوجه ما والحيوان مفتقر إلى النبات وبالعكس وهما يفتقران إلى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها إلى بعض في تكوين الأمر كنبات وأنواع الحيوان وأشخاصه يفتقر بعضها إلى بعض كما يظهر ذلك ظهوراً تاماً في أفراد الإنسان في أنه لا يتم نظامهم وبقاؤهم ومعاشهم بدون التمدن والتعاون والجملة إذا تأملت في هذا العالم تأملاً صحيحاً كاملاً وجدت كل واحد من أجزائه مرتبطاً بالآخر ومفتقر إليه بوجه ما ومستغنياً به انتفاعاً محسوساً أو معقولاً بحيث يختل نظامه في نفسه بل نظام الكل لولا ذلك الآخر كما يختل نظام أحوال الشخص الإنساني الأمر كسب من الأجزاء المتشابهة والقوي الظاهرة والباطنة باختلال بعض هذه الأمور (على أن المدير واحد) صنعه على النظام الأحسن والقوام الأتقن بعلمه الشامل وتدبيره الكامل وذلك إما لما قيل من أن التناسب والتلازم بين الشيئين لا يتحقق إلا بعلة أحدهما للآخر أو معلوليتهما لعلّة واحدة موجبة لهما فلو تعددت المدير اختل الأمر وفسد النظام كما يشير إليه قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وإما لأن التدبير الواحد لا يجوز استناده إلا إلى مدبر واحد لا متنازع اجتماع عتئين مستقلّين على معلول واحد شخصي، وإما لأن المدير الواحد كاف لصدور التدبير الجملي وإذا لاحظنا معه أن المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات

أولا خطب لزوم التعطيل علمنا أنه لا مدبر غيره، لا يقال هذه الوجوه إنما تنفي وجود مدبرين متفقين مستقلين في صدور الكل وصدور كل واحد واحد وجود مدبرين مستقلين أحدهما كذلك ويستقل الآخر في البعض لوجود مدبرين غير متفقين بأن يستقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لنا نقول: كل واحد إذا لم يستقل في الكل، فإن استقل مجموعهما لزم أن يكون المجموع هو المدبر وهذا مع كونه باطلاً لاستحالة التر كيب في الواجب دافع للاثنينية، وإن استقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص المحال على الواجب بالذات وارتفاع التلازم والائتلاف بين البعضين وإلا لزم عدم استقلال كل واحد في البعض أيضاً هذا خلف ثم استدل على تقي الاثنينية بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه وإيتلافه وهو قوله (ثم يلزمك) وإنما أتى بشم للإشارة إلى بعدم مرتبته عن الأولين إذ فيه مع إبطال الاثنين إلزام للقايل بهما ما لا يلزمه هو ولا عاقل غيره فثم للعطف على قوله «فإن قلت إنهما اثنين» وهذا أحسن من جعله عطفاً على قوله «فلما رأينا» وجعل المعطوف عليه دليلاً على إبطال الاثنين في صورتى الاتفاق والافتراق جميعاً أو في صورة الافتراق فقط وجعل المعطوف دليلاً على إبطالهما في صورة الاتفاق فقط (إن ادّعت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين) متفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين إلا أن ما به الامتياز والانفصال وهو المعبر عنه بالفرجة على الأول بالهويات وعلى الثاني بالفصول وإنما عبّر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الزّ نديق إذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات فتخطبه بما يليق بحاله (فصارت الفرجة ثالئاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلا أنه لو كان أمراً عديمياً لزم أن لا يكون لكل واحد منهما مميّزاً ومودياً إذ ليس لكل واحد منهما الأمر العدمي الذي للآخر لتحقيق معنى الامتياز فلا بد أن يكون له الأمر الوجودي الذي يقابله فلا يرد أنه يجوز أن يكون الفرجة أمراً عديمياً فلا يلزم وجوده له ثالث وأما قدمه فلان الاثنين القديمين ممتازان به فهو

أيضاً قديم بالضرورة وإنما لم يقل ثلاثة قديمة لأنه نظر إلى المعنى وهو مذكور
(فيلزمك ثلاثة) أي فيلزمك القول بوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة أو قدماء ثلاثة
(فإن ادّعت) في أول الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ما قلت ما في الاثنين)
من وجوب تحقق الفرجة بينهم ليتحقق الثلاثة (حتى تكون بينهم فرجة) أي فرجة آخر
غير المذكور أو أراد بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين فصحّ قوله (فيكونوا
خمس) فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة، فإن قلت: المراد بالفرجة تماها بالامتياز
والاشبهة في أنه لا بدّ لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الآخرين فاللزام
حينئذ أن يكونوا ستة لا خمسة، قلت: المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الذي
يقع به الامتياز واللازم حينئذ ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث عن الأولين
بأمر عديم أي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه ولذلك لزم في الفرض الأول ثلاثة
لأربعة، فإن قلت: إذا جاز ذلك في الثالث جاز في الأولين أيضاً فلا يتجاوز العدد
عن ثلاثة، قلت: قد عرفت ممّا ذكرنا أن امتياز كل واحد من الثلاثة بأمر عديم
يقتضي امتياز كل واحد منهم بأمر وجودي ولا أقلّ امتياز الاثنين منهم به، فإن
ادّعت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج أربعة فيكونوا تسعة
(ثم يتناهي في العدد) أي ينتهي المدبر في العدد أو ينتهي القول في عدده (إلى
الانهاية له في الكثرة) فيلزم أن لا تستقرّ في عدد المدبر على مرتبة معينة
من مراتب العدد فإن كلّ ما ادّعت يلزمك زائداً عليه وأن تقول بأنّ عدد
المدبر يكثر كثرة غير متناهية وهو باطل قطعاً، ولعلّ ما قلناه في شرح هذا
الدليل أولى ممّا قاله بعض الأفاضل (١) من أن المراد أنه يلزمك إن ادّعت

(١) قوله: و أولى ممّا قاله بعض الأفاضل القدر المعلوم المسلم في هذا الحديث أنه

رد على رجل ما نوى قائل بالنور والظلمة و تركيب كل شيء منهما والمعلوم من مذهبهم أنهم
لا يعترفون بوجود شيء غير جسماني أصلاً كما مرفى مطاوى الأحاديث السابقة، فالنور و
الظلمة عندهم كانا موجودين جسمانيين في صقع من اصقاع هذا القضاء ويجب شرح الحديث بما
يرجع إلى رد هذا المذهب أولاً وبالذات، فإن استفيد منه شيء ينفع في رد سائر الأوهام و ❦

اثنين متفقين من كل جهة في استدعاء كل فرد من الممكن من حيث الوجوب الذاتي والطباعي الامكاني فرجة ما بينهما إذا امتيازاً للممكنات باستناد بعضها إلى أحدهما وبعضها إلى الآخر يحتاج إلى إله يفيد التمييز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الأولين لفرض اتفاقهما من كل جهة وذلك إلا لثالث الذي هو مصدر التمييز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم به مقتضى طباع الوجوب: الامكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى الآلهة الثلاثة سواء، و لمّا كان كلٌّ من الأولين مع الثالث اثنين احتاج إلى

* المذهب فهو والا فلا يجب التكلف لجملة على استدلال اعظم الحكماء في التوحيد و كلام المشرحين وان كان في غاية التدقيق فانه غير واف بالغرض الاسلي ولا ريب ان امثال الزنادقة يتصورون المبدء الاول غير مالي، الفناء سواء كان نوراً أو ظلمة أو اجزاء ذي مقراطيسية أو ماء أو ناراً بل يحصلونه في جانب والباقي حال مطلقاً من أي شيء ثم ان الفرجة في كلام الامام (ع) يحتمل معنيين الاول الفرجة في الفناء بين جسم وجسم آخر بينهما مسافة فاصلة والثاني المتوسط بين شيئين متضادين كاللون الاحمر والاصفر بين الاسود والابيض والاحتمال الثاني اقرب في الحديث لان الفرجة في الفناء ليس بشيء، موجود عند الطبيعيين و الزنادقة وأيضاً لهم ان يجيبوا بان المبدئين متلاصقان ولئن سلموا المسافة الفاصلة بين المبدئين و كونها شيئاً موجوداً قديماً لا يلزم تسليمهم بوجود مسافة ثانية وثالثة بين هذه المسافة والجسمين، واما النور والظلمة فانهما متضادان يتصور بينهما فرجة ليست بالنور المحض ولا بالظلمة المحضة ولا وجه لعدم كونها واجبة مع تماثلها جميعاً مثلاً اذا قيل ان الابيض والاسود قديمان ولكن الاحمر حادث من اختلاطهما فليس قوله اولي ممن يقول ان الاحمر قديم وحصل الابيض والاسود من تشديد وتخفيف فيه بل الاسود ان يجعل الجميع اصلاً ومن التزم بذلك لزمه القول بكون الاقتم الواقع بين الاحمر والاسود والاصفر الواقع بين الابيض والاحمر أيضاً قديمين وهكذا إلى غير النهاية فالاقرب عند الطبيعيين ان يجعل الاصل شيئاً واحداً كالماء على قول ناليس والنار على قول هراقليطوس او اموراً غير متناهية كديمقراطيس واما حصر المبدء في عدد معين كالاثنين على ما اختاره المانوية او خمسة كما هو قول الجرنانيين فيحتاج إلى مؤونة كثيرة يعجزون عنه والبرهان القلي على التوحيد مطلقاً على ما ذكره الحكماء والمتكلمون في كتبهم مشهور ولا حاجة إلى ذكره هنا. (ش)

فرجتين وهما إلهان آخران والأمر يتمادى إلى ما لا يتناهى. وجه الأولوية أن فيه نظراً، أما أولاً فلأن اتفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات إلى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد الجميع والتخصيص إليهما لأنهما فاعلان بالاختيار فيفعل كل واحد منهما بعضاً بمجرد إرادته واختياره ولا يفعل بعضاً آخر، وهذا كما أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى الواجب سواء وهو يختار أحدهما بإرادته وأما ثانياً فلأن نسبة جمع الممكنات إليهما في جواز الصدور عنهما وإن كانت سواء لكن يجوز أن يكون كيفية النسبة متفاوتة كافتقارها إلى الوساطة ونحوها ولعل هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت الثالث. وأما ثالثاً فلأن الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبته إلى الأولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف وبهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض، وأما رابعاً فلأن هذا الدليل على هذا التفسير بعد تمامه لا يبطل إلهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كل واحد منهما في بعض دون آخر بخلاف ما ذكرناه فهو أولى منه وكذا أولى مما قاله بعض المحققين من أن المقصود أنك لو ادّعت اثنين كان لامحالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث هو المر كسب من مجموع ذلك الاثنين وهو المراد بالفرجة، لأنه متفصل الذات والهوية وهذا المر كسب لتركيبه من الواجبات الذات المستغنيات عن الجاعل كان لامحالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذا فنقار المر كسب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تفنقر أجزاؤه لم يفنقر هو بالضرورة فإن قد لزمك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادّعت اثنين فإن ادّعت ثلاثة لزمك بمثل ما قلته في الاثنين أن يكون خمسة ثلاثة أحاد وحدانية ورابع مر كسب من الاثنين وخامس مر كسب من الثلاثة وعلى هذا القياس، فيلزمك ما لا يتناهى في العدد.

وفيه نظر من وجوه: الأول أن إطلاق الفرجة على هذا المر كسب لم يثبت

لألفه ولا عرفاً، الثاني أن لزوم هذا الثالث من فرض الإثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجوب الذاتي مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركب واجباً بالذات قديماً ممنوع كيف وكل مركب فهو حادث لافتقاره في تركيبه وتألفه إلى الأجزاء والمؤلف، الرابع أن المركب من الاثنين على فرض الثلاثة ثلاثة فيكون العدد سبعة.

(قال هشام فكان من سؤال الزنديق أن قال : فما الدليل عليه؟ أي على وجوده (١) (فقال أبو عبد الله عليه السلام : وجود الأفاعيل) المحكمة المتقنة المنتظمة في الآفاق والأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها وأفعالها وإمكانها وحدوثها وفي أحوال نفسها وجوارح وأعضاء وأجزاءها وانتقالاتها من طور إلى طور ومن حال إلى حال علمت أن ذلك مستند إلى صانع عليم خبير (الأتري أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تأكيداً. والمشيّد بفتح الميم وكسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كل شيء طليت به الحائط من حص أو ملاط ويضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطوّل يعني إذا نظرت إلى بناء محكم مبني من آلات مثل الطين والحص والأحجار وغيرها (علمت) علماً يقيناً لا تشك فيه (أن له بانياً) بناء على علم وتدبير (وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده) فكما أنك تحكم بأن لهذا البناء بانياً ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتى أنك تنسب من

(١) قوله : فما الدليل عليه؟ فإن قيل الطريقة الصحيحة أن يثبت وجوده تعالى أولاً ثم يثبت توحيده لا إثبات توحيده أولاً ثم الرجوع إلى الدليل على أصل وجوده قلنا كمال الكلام أولاً في عدم كون كل واحد من النور والظلمة واجباً مبدءاً للعالم فاذا ثبت طلب السائل الدليل على وجود المبدء الذي يقول به المسلمون وأصحاب الملل وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن مجزئ الكلام ليس إثبات التوحيد على ما تصدى له أعظم الحكماء بل رد الثنوية فقط وإن استفيد من كلامه (ع) ما يمكن أن ينتفع به الحكماء أيضاً في غرضهم. (ش)

قال لك: هذا البناء حدث بنفسه ووجب بذاته إلى السفة والجنون كذلك وجب عليك أن تحكم بأن لبناء هذا العالم الذي لا بناء أعظم منه وأتقن ولا صنع أكمل منه و أحسن بانياً بناءه على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير (١) وإلا لكنت مكابراً لما يقتضيه صريح عقلك. ولما سمع الزنديق دليلاً على وجود الصانع (قال: فما هو؟) سأل بما هو عن كنه حقيقته وذاته أو عن خواصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره (قال: شيء) أجاب عليه السلام بهذا العنوان للتنبيه على أنه لا يبلغ إدراك كنهه عقل الإنسان وينبغي أن يعلم أن كل ماله حصول في الخارج أو في الذهن فهو شيء فيهما كما أنه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بأن المتصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتصافه بالوجود أو كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أن الشيئية والوجود المطلق متساويان في التحقق، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأن الشيء يختص بالوجود، وقول المعتزلي بأن الشيء ما يصح أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق، ثم الظاهر أن المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أن الصانع شيء موجود في الخارج (بخلاف الأشياء) أي مخالف للأشياء الممكنة الموجودة في الذات والصفات والوجود والوجوب إذ ذاته قائمة بالذات وصفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب وأما الممكنات فذواتها قائمة بغيرها وصفاتها مغايرة لها ووجودها ووجوبها من

(١) الاستدلال بأحكام الصنع ومراعات المصالح في خلق كل شيء على ما ورد في الآيات الكريمة والاختبار وخصوصاً توحيد المفضل والآلهة من أهم ما يعتمد عليه في هذا الباب فإن الفرق بين المثال والملحد إنما هو في القول والاعتقاد بالعمد والتدبير في الخلق ووجود العلم والحكمة في المبدء الأول والأفصل وجود شيء واجب الوجود ينتهي إليه سائر الأشياء مما لم ينكره أحد دفعاً للدور والتسلل لكنهم يجعلون المبدء طبيعة غير شاعرة ونحن نمقد فيه كمال العلم لانا إذا نظرنا إلى المصنوع عرفنا أن صانعه فعله عن عمد وعلم وكذلك صفات كل صانع نعرف من النظر في صنعه. (ش)

غيرها حتى أنها كانت في وقت من الأوقات عارية عن جميع ذلك ، و إنما قلنا :
الظاهر ذلك لأنه يمكن أن يزداد بالشئ الموجود بالوجود المطلق بل هو أولى
بالإرادة ليكون إشاراً إلى أنه تعالى مخالف للأشياء في الذهن والخارج إلا أن
الكلام حينئذ خال عن الإيماء إلى وجوده في الخارج والأمر فيه هيئاً لأن وجوده
في الخارج علم من الدليل السابق ، ولما كان إطلاق الشئ عليه يوهم أن له
ذاتاً متصفة بشيئية خارجة عنها رفع ذلك الوهم بقوله (أرجع بقولي) هو شيء
(إلى إثبات معنى) صحيح مقصود من هذا القول إذ ليس المقصود أنه نفس المركب
من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه . وقد فسر ذلك المعنى بقوله (وأنه
شيء بحقيقة الشئئية) يعني أنه شيء وشيئيته عين ذاته الحقيقة الأحدثية (١) المنزّهة
عن التكثر والتعدد لا معنى خارج عنها قائم بها كما أنه موجود و عليم مثلاً و
وجوده وعلمه عين ذاته و فيه إشارة إلى نفي زيادة الصفات والأحوال عن الذات
وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ثم إن فهم الرّنديق لمّا كان متوجّهاً إلى
المحسوسات ووهمه متعلّقاً بالجسم والجسمانيات بالغ في نفي مشابهته بشيء منها فقال
(غير أنه لا جسم) لأن كل جسم ذو جزء وكل ذي جزء منتظر إلى جزئه الذي هو
غيره و كل منتظر ممكن فلو كان الصانع جسماً كان ممكناً وهو واجب بالذات فيلزم أن
يكون واجباً و ممكناً حمياً و أنه محال (ولا صورة) (٢) لأن كل صورة سواء
كانت جسمية أو غيرها محتاجة إلى محلّ والصانع الحق لا يحتاج إلى شيء أصلاً

(١) حقيقة الشئئية هي الوجود الحق الذي لم تحدده ماهية إذ ليس وجوده تعالى
عارضاً لمهية والإلزام كون مهية ممكنة في ذاتها استقادت الوجود من غيرها وهذا باطل و
مثل تبصير الامام (ع) كثير في بيان خلوص الشئ فإذا اردنا التبصير عن الماء الخالص قلنا
هذا ماء بحقيقة العائية وهذا كاف في إثبات التوحيد أيضاً لأن حقيقة الشئ تأبى عن
التكثر كما سيجيء إن شاء الله . (ث)

(٢) « ولا صورة » لعله (ع) ذكر الصورة بعد الجسم ليشمل الاشباح أي الاجسام

المثالية والبرزخية . (ث)

فضلاً عن أن يحتاج إلى محلٍ يحلُّ فيه (ولا يحس) من أحسست فلاناً إذا رأيتَه أي لا يمكن إدراكه بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الآخرة لأنَّ المدرك بالبصر بالذات هو الألوان والأضواء وبالعرض المتلون والمضيء أعني الجسم القابل لهما وهو سبحانه لما كان منزهاً عن الجسميّة ولو احقها وجب أن يكون منزهاً عن الإدراك بحاسة البصر وإنما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذات كرمع ذكر الحواسِّ لظهور تنزيهه تعالى عن سائر الحواسِّ ووقوع شبهة في أذهان كثير من الجهلة في جواز إدراكه بالبصر ، حتّى ذهب كثير منهم إلى أن تنزيهه تعالى عنه ضلال بل كفر (١) تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون (ولا يحس) الجسم بالجم اللّمس باليد للتعريف يقال جسّمه الطيب إذا مسّه ليعرف حرارته من برودته ، وجسّ الشاة ليعرف سمها من هزالها ، يعني أنه تعالى لا يلمس باليد لأنّ الملموسة من لواحق الأمور الممكنة والموجود الأزلي منزّه عنها (ولا يدرك بالحواس الخمس) لأنّ الحواسِّ إنّما تدرك الجسم والجسمانيّات والكيفيّات المختصّة بها وهو تعالى ليس بجسم ولا جسماني ولا كيفيّة له (لا تدركه الأوهام) لأنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المتعلّقة بالمادة ولا يترقّع إدراكه عن الأمور المربوطة بالمحسوسات وشأنه فيما يدرك أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار مخصوص وكميّة معيّنة وهيئة مشخّصة ويحكم بأنّها مبلّغة ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته بمقدار معيّن في محلّ معيّن والمقدّر مخدود مر كسب محتاج إلى المادة

(١) « تنزيهه تعالى عنه ضلال و كفر ، الاشارة متفقون على انه تعالى يرى بالبصر في الآخرة و تكلف علماءهم في توجيهه ، ووجه ذهاب الاشرى اليه توهمه ان ما ليس بجسم فليس بموجود فهو و سائر الماديين متفقون على شيء واحد ولكن علماءهم ذهبوا الى انه غير جسم وممذك يرى . و قولنا واضح فاننا ننكر الجسمية والرؤية و ننكر أن يكون الموجود منحصر في الاجسام والحواس الظاهر عبارة عن تأثر بدتنا و انفعاله عن شيء خارج عنه وبعلوم أن الشيء الذي يؤثر في الجسم جسماني والحواس الباطن انفعال البدن عن شيء داخل فيه والماديون لا يعترفون بوجود شيء الا ان يكون محسوساً بالحواس الظاهر . (ش)

والتعلق بالغير وبراءة قدس الحق عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان ويمكن أن يقال لما أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الباطنة لأن الوهم أعم إدراكاً يدرك كل ما يدركه سائر القوى الباطنة من غير عكس، فإذا نزعته عن أن يكون مدركاً بالوهم فقد نزعته عن أن يكون مدركاً بغيره من القوى الباطنة ومما ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنه كالنتيجة للسابق وفي بعض النسخ «ولاتدركه إلا وهام» بالواو وهو أظهر (ولاتنقصه الدهور) لأن القابل للزيادة والنقصان إما مقدار أو ذو مقدار قابل للانفعال وكل ذلك من لواحق الإمكان (ولاتغيره الأزمان) لأن التغير من توابع الإمكان المنزه قدسه عنها والدهر والزمان واحد، وقيل: الدهر الزمان الطويل وقيل: الدهر الأبد، وما كان تعالى شأنه غير واقع في الدهر والزمان ولا متعلقاً بما فيهما تعلقاً يوجب الاتصاف بصفاته سلب عنه الاتصاف بالنقصان والتغير اللازمين لما فيهما أولاً وأبداً.

مرکز تحقیق کتب و اسناد اسلامی

((الاصل))

٦- «محمد بن يعقوب قال: حدثني عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن أبيه، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن داود بن فرقان، عن أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفى لأولي الألباب بخلق «الرب المسخر، وملك الرب القاهر وجلال الرب الظاهر، ونور الرب الباهر، وبرهان الرب الصادق، وما أنطق به ألسن العباد، وما أرسل به الرسل، وما أنزل على العباد دليلاً على الرب».

((الشرح))

(محمد بن يعقوب قال: حدثني عدة من أصحابنا) الظاهر أن يقول استنداء

(عدة من أصحابنا) بدون ذكر اسمه خصوصاً في مثل هذا الموضع الذي ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب (عن أحمد بن محمد البرقي، عن أبيه، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفى لأولي الأبواب أي لذوي العقول الناقدة الخالصة عن شبهات الأوهام (بخلق الرب المسخر) الخلق الإيجاد (١) يقال: خلقه الله خلقاً أي أوجده وشاع

(١) قوله: والخلق الإيجاد، بل هو التقدير فانا نرى كل شيء في العالم مقدرًا بقدر مناسب له بحيث يدل على أن فاعله عالم حكيم مدير. مثلاً سعة مجاري الدم في المروقي كل بقدر ما يحتاج إليه بحيث لو ضاق عن مقداره أو اتسع أوجب أمراضاً صعبة وهكذا غيره من تقادير الأعضاء والنظام واللحم والدم وأجزاء كل منها في الإنسان والحيوان والنبات وسائر الأمور. وهذا آخر أحاديث الباب وهي كما ترى لا تدل على حدوث العالم ولا ذكر فيها لهذه الكلمة ولا لمعناها مع أن الباب مفقود له ومعنون به ولكن لما كان مفاد هذه الأحاديث وجوده تعالى فهم منه الحدوث بالملازمة التي ذكرناها واتفاق الملبين على حدوث العالم زماناً هو بمعنى اتفاقهم على وجوده تعالى وكون العالم مخلوقاً له ومن أنكر على القدم فافهم أنكر لانه يستلزم عنده عدم مخلوقية العالم أو كونه الواجب تعالى فاعلاماً موجباً، واعلم أن بعض أهل الحديث استدلل على حدوث العالم بظواهر الأحاديث والاجماع ولم يعلم أن الاجماع والاختار حجة بعد ثبوت الشرع وسحة النبوة وثبوت الشرع والنبوة متوقف على علمه تعالى وحكمته و لطفه حتى لا يجري المعجزة على يد المدعى الكاذب وهذا متوقف على إثبات أصل وجوده تعالى فان كان إثبات وجوده تعالى متوقفاً على حدوث العالم الثابت بالاجماع توقف إثبات حدوث العالم على نفسه بهذه المراتب وهو واضح البطلان والحق أن يثبت وجوده تعالى بأدلة أخرى غير حدوث العالم كما في أحاديث هذا الباب وغيره من الأحاديث والآيات مع أني ما رأيت حديثاً واحداً يدل على حدوث العالم بأسره تبدأ و مضى زمان غير مثناه عليه وهو معدوم بل غاية ما يدل عليه بعض الأخبار حدوث السماء والأرض والإنسان وأمثال ذلك لإثباته تعالى من غير أن يدل على عدم شيء غيرها قبلها فليل هذه حادثة بمدايها غير ما أعدامه، وهكذا أولنا كلامنا في حاشية الوافي في إثبات تناهي *

استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير والتذليل والمسخر على الأوتل بكسر الخاء صفة الربّ وعلى الثاني إمّا بكسر هاء صفة له أو بفتحها صفة للخلق وإنما خصّ أولى الألباب بالذكور لأنهم الذين يعلمون الاستعداد أذها منهم النقادة وطبايعهم الوقادة أن السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيات وغيرها من البسائط والمر كيات مسخرات بأمر الله مذللات لحكمه مضطرات لقدرة تمتحركات وساكنات لإرادته، وأمّا غير هؤلاء فلا يطالبهم الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهائم فطمع النظر في صنائع الحق والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كطمع النظر من البهائم بل هم أضلّ (و ملك الربّ القاهر) (١) الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما يملك قال في

والحوادث المتعددة بالفعل وانها مناهية من الابتداء لا من جهة انه امر دني اعتقادي يجب الايمان به في الشرع بل من جهة انه مسئلة علمية كبطلان الخلاء وتناهي الابعاد مما ليس اثباته و نفيه ضروريا في الدين مستقلا وان ثبت كون الحدوث الوارد في الاحاديث زمانيا فاما ان يكون لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه عرفا واما ان يكون ناديا نظير ان ينهى ان يقال: الله تعالى تحت رجل اذ ينصرف الذهن منه الى الباطل. (ش)

(١) « ملك الرب القاهر » القاهر صفة الملك و قهر الرب محسوس مدرك للانسان في نفسه اذا اعترف به تغطى بشموره الباطني لما هو مخمر في طبعه من الايمان بربه و اذا انهك في لذات الدنيا و شهواتها و ظن نفسه قادرا متمكنا في ما يريد تكبر و استكبر و غفل عن مستجن ما في كمنه و زعم استثناءه عن الله تعالى فهذا الدليل راجع الى وجدان الانسان بربه بقلبه كما قال تعالى و اذا مس الانسان الضر دعا الى جنبه اوقاعداً او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضره الى ضره الى غير ذلك من الايات وقد مر في الحديث الثاني من هذا الباب قوله (ع) لا ين أبي العوجاء وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوك ولم تكن وكبرك بعد صورك وقونك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك الى آخر ما قال (ع) فانه رد على المناوبة و اثبات لوجود الله تعالى بأن اختلاف هذه الاحوال لا يمكن ان تنسب الى غلبة النور او الظلمه فان احدهما اذا غلب غلب بجميع مظاهره ولا يقل غلبة *

المعرب: ملك ملكا وهو ملكه وأملاكه و بالضم العز والسلطنة و جاز هنا إرادة هذه المعاني كلها ، والقهر الغلبة والقاهر من أسمائه تعالى لأنه قهر الخلائق بالإيجاد والإفناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ إرادته (و جلال الرب الظاهر) (١) الجلال العظمة و الرفعة و منه الجليل للعظيم الرقيق وإذا أطلق

* بعضها دون بعض مثلا السقم من مظاهر غلبة الظلمة والصحة من مظاهر غلبة النور والغضب من مظاهر الظلمة والرضا من مظاهر النور فان كان هذا هكذا وجب ان يكون النضب دائما مع المرض والرضا دائما مع الصحة و ليس كذلك و من ذلك فاختلاف الاحوال الطارئة يوجب شعور الانسان بمقهوريته و هذا يوجب التفاته الى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمرا في طينته . (ث)

(١) قوله « و جلال الرب الظاهر ، والظاهر صفة الجلال والجلال جمال وزينة مع هيئة و ظهور جلاله تعالى انما هو في مخلوقاته الا ترى انك اذا نظرت الى امواج البحر وسعة الماء وبهجة الحدائق وخضرة المروج والوان الازهار كيف يعثرك شوق ولذة ممزوجة بهيئة تدركها شبه الخوف يقشع منه جلدك لا خوفا تقية وتفر منه بل خوفا ممزوجا بلذة تشتهيها . وهذا صفة الجلال الظاهر واذ ليس الجمال والجلال شيئا ماديا موجودا في الاجسام فهو في نفسك حاصل من الشعور بجلال الملة و جمالها ، وانما قلنا ليس موجودا ماديا لانه يختلف ادراكه باختلاف المدركين فباستحسنة الانسان لا يستحسنة الحيوانات الاخرى وبالعكس مثلا النور جمال يستحسنة الانسان ويستحب الخفافيش والحشرات تفر منه الى الظلام وجمال الخسرة يدركه بعض الحيوانات ولا يدركه بعضها و تدرك ذكور الخنفساء جمالا في اناثها و اناثها في اولادها لا تدركه غيرها وقد اشير الى هذا الاستدلال في آيات كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى « اولم ير الى ما خلق الله من شيء يتغيى ظلاله عن اليمين والשמائل يسجد الله وهم داخرون » وقوله « الله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال » وقوله « والذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » وقال « لقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح الى غير ذلك و لملك رأيت اشكال الثلج خصوصا بالمنظار والوان قوس قزح ومن المعجب زهرا صفر عندنا يسمى بالطاؤوسى كانه صورة طاؤوس نشر ذنبه ، و نقل عن فيثاغورث ان الله يفعل الهندسة في كل شيء وقال *

الجليل يراد به الله سبحانه، لأنَّ العظمة المطلقة والرَّفعة الكاملة، والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تعالى فأصبحوا ظاهرين وهو على المعنيين إما صفة للجلال أي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته أو جلاله الغالب على جلال كل جليل لا إطلاق عظمتهم وإما صفة للرَّبِّ أي الربُّ الواضح وجوده بأعلامه الدالة على ربوبيته، أو الربُّ الغالب على الجبابرة في إجراء سطوته (و نور الربِّ الباهر) (١) النور الضياء وهو ما يكشف به الظلمات ويبصر به

* رسول الله (ص) دان الله جميل يحب الجمال، وقال فيثاغورث أيضاً اسمع النغم من حركات السماء موزونة وقال المولوى:

شاهدى كز عشق او عالم گريست عالمش ميراند از خود جرم چيست
زانكه بر خود زيور عاريه بست كرد دعوى كايں حلال زان من است

والفرق بين الملك القاهر والجلال الظاهر ان الانسان يستشعر بملك ربه عجزه في الوجود الخارجى و بجلال ربه عجزه في فكره و تعقله فاذا تفكر فى كبر الخلق العظيم تحير من عظمة الخالق وكبر بابه او فى صغر الخلق الصغير تحير من عظمة خالقه أيضاً وحكمته مثلاً فى العالم كواكب يصل نورها الى أرضنا هذه بعد مائى مليون سنة من حين انفصاله عنها فمما أعظم هذا القضاء وفيه موجودات صغيرة يجتمع خمسة اوستة ملايين منها فى قضاء نحو ميلومتر مكعب ويوجد فى قطرة من دم الانسان وهى نحو سائتمتر ستة الاف ألف حيوان صغير، اعنى ضئف افراد الانسان على الكرة الارضية و كل واحد من هذه الاحياء الضئاف له جلد وبدن و تركيب ومزاج ونسبحان من اعطى كل شىء خلقه ثم هدى، (ش)

(١) قوله د و نور الرب الباهر، الباهر صفة النور و نور الرب هدايته لخلقته الى مصالحها كما قال الشارح من العقول والنفوس وقواها و يهتدى بالنور و قال بعض المؤلفين ان القول بالعقول لا يطابق أصول الاسلام، وهو غير صحيح و على كل حال فنور هدايته قال الشيخ الصدوق رحمه الله. انه تعالى أجرى على نفسه هذا الاسم توسعاً و مجازاً لان العقول دالة على ان الله عز وجل لا يجوز ان يكون نوراً ولا ضياء ولا من جنس الانوار والضياء وقال أيضاً لو كان النور بمعنى الضياء لما جاز ان توجد الارض مظلمة فى وقت من الاوقات لا بالليل *

المبصرات ، والباهر الغالب ، يقال : بهر بهراً إذا غلبه ، وبهر القمر أضاء حتى غلب
ضوؤه ضوء الكواكب والباهر أيضاً الظاهر وهو إما صفة للنور أو للرُّبُّ والمراد
بنوره النور الذي خلقه في الأجرام النورانية مثل الشمس والقمر وسائر النجوم
أو المراد به ما اعتدى به أهل السماوات والأرضين إلى مصالحهم و مرادهم من
العقول والنفس و قواها كما يبتدي بالنور ، أو المراد به صفاته الذاتية التي هي
المبادي لظهور الوجودات في الممكنات و شروق الكمالات في الوجودات وإشراقات
الحالات اللاحقة بها ، أو المراد به الحجج ^{و البرهان} (و برهان الربُّ الصادق) (١)
البرهان الحجة و المراد به الرسول لأنه حجة الله على عباده ، أو المراد به

« ولا بالنهار لأن الله هو نورها و ضياؤها على تأويلهم و هو موجود غير معدوم فوجودنا
الأرض مظلمة بالليل و وجودنا داخلها أيضاً مظلماً بالنهار يدل على أن تأويل قوله تعالى
«الله نور السموات» هو ما قاله الرضا (ع) انتهى ويجوز عند الصدوق رحمه الله إخراج اللفظ
عن ظاهره و حمله على المعنى المجازي بدليل النقل و على كل حال فإذا فتننا عن حسال
الحيوان والنبات وسائر الموجودات وجدناها تفعل أموراً يقصر فكرهم وشعورهم عن الاهتداء
لوجهها كالنحل تصنع بيوتاً سدسة ويشكلها بوجه يصرف أقل مادة من الشمع لاكثر ما يمكن
أن يسع والنمل والعناكب وغيرها يختار لمصالحها ما يقصر عن ادراكها عقول أعظم الحكماء
بنور الاهتداء الساري في جميع أفراد الموجودات كما هو مقرر في محله وقد اشير في
القرآن الى هذا الدليل في آيات كثيرة مثل قوله تعالى «و أوحى ربك الى النحل أن اتخذي»
وقوله «ربى الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى» . (ش)

(١) قوله « و برهان الرب الصادق » الصادق صفة البرهان كما في سائر القرائن
والظاهر انه ليس استدلالاً من حال الخلق على الخالق لأنه أضاف البرهان اليه تعالى بعد ما سبق بل هو
استدلال عليه بالنظر في اصل الوجود الحق و هو برهان الصديقين اذ لا ريب ان في الحقيقة
وجوداً فان كان واجباً فهو وان كان غير واجب فينتهى اليه ، أو نقول ان كان موجوداً بنفسه فهو
والا فهو متعلق بموجود بنفسه أو نقول ان كان الوجود مستقلاً فهو وان كان غير مستقل »

فهو مرتبط بوجود مستقل نظير سائر الاشياء والسمات فالنور الموجود ان كان بنفسه منيراً فهو والافساطع عن منير بنفسه والبياض الموجود ان كان بنفسه أبيض فهو والاقوى الموجود شيء أبيض بذاته اخذ هذا البياض لونه منه وهكذا فالوجود بنفسه برهان على واجب الوجود بذاته وبالجملة كل ما بالمرض ينتهي الى ما بالذات ومن أسمائه تعالى بأبرهان. (ش)

(١) قوله وما أنطق به السن المباد ذكر الشارح ثلاثة وجوه في مناه وذكر الفاضل المجلسي (ره) احضار البين آخرين الاول الاحتجاج باتفاق الانبياء والارصاء والعلماء والحكماء بل كافة العقلاء على وجود الصانع فيحصل العلم الضروري بوجوده والثاني دعاؤهم وتضرعهم والتجاؤهم الى الله تعالى في الشدائد والمحن بمقتضى فطره عقولهم وهذا يدل على أن عقولهم بصرافتها تشهد بخالقهم ومقرعهم في شدائدهم وهذا الوجه الاخير قوى جداً لاننا اذا تنبنا غرائز الانسان وشمودهم وقوتهم النزوعية التي يسميه اهل عصرنا بالعواطف جميعها لاغراض حكمية و غايات حقيقية كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة الى النسل و محبة الاولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالاهلين وابناء النوع و استحسان الخضر والماء والابتهاج بالاشجار وال عمران و كل ما هو نافع لبقاء الشخص والنوع و كذلك الميل الى الاحسان و استحسان افعال السالحاء والتتنفر من القبائح فالتوجه الى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل وقبيل في المشركين والموحدين لا يمكن ان يكون غريزة باطلة وفطرة عبثا حاصل لا لغير غاية والنهاية هو الله تعالى الذي هو حقيقة الحقايق وغاية الغايات ومبدء المبادئ وينتجرك كل شيء للوصول اليه. (ش)

والكرامات و خوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدالة على وجود الصانع المختار، أو المراد به الشرايع المشتملة على القوانين العذبة والأحكام الإلهية المبتنية على الحكم والمصالح الجلية والخفية التي بها يتم نظام العالم وسعادة بني آدم (وما أنزل على العباد) المراد الماء الذي به حياتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات أو النعماء الظاهرة والباطنة أو المصائب والنوايب التي لا يقدرون على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي والكال على الأمم السابقة مثل الطوفان والغرق وغيرهما (دليلاً على الرب) أي كل واحد من هذه الأمور الثمانية دليل قاطع وبرهان ساطع (١) لمن له عقل سليم وطبع مستقيم على وجود الرب وربوبيته وعلمه وقدرته وتوحيده في الذات والصفات .

(١) قوله « دليل قاطع و برهان ساطع » لم أجد في كلام أحد ممن تعرض لهذا الأصل الأصل أجمع و أكمل و أوضح مما في هذا الحديث فقد جمع أدلة مرفقة الله تعالى في لفظ و جيز ببلغ غاية البلاغة فأعترف قدره و انظر فيه بعين البصيرة و تأمل فيما ذكرته في شرحه ، و نفس صدور هذا الكلام من صاحبه دليل على صدق قائله (ع) فابتدأ بالبرهان الأدنى اعنى بخلق الرب المسخر ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية يثبت النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس من سنخ ما يحصل لكامل الاولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان الأعلى و هو برهان المصدين هذا كله لان يجد الانسان في نفسه دليل ربه ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره وهو ما ينطق به السن العباد وما ارسل به الرسل وما انزل على العباد . و اني أرى أن مراده (ع) بما انزل على العباد البراهين و الادلة التي الههم الحكماء والعقلاء والاسرار التي تنبه لها العرفاء وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة و ما حصل من الفئوح للمصالحين و اسنجيب من دعاء الداعين و عوفي من مرضى المنوسلين وغير ذلك مما لا يحصى فان جميع ذلك دلالة على المبدء الحق جلت قدرته و ما ارسل به الرسل و ان قال الشارح انه المعجزات واخذ منه المجلس رحمه الله ولكن الحق تخصيص ذلك ببعض معجزاتهم كالاخبار بالغيب والبراهين المنطقية و اما المعجزات الكونية فلا يدل على وجوده تعالى بل يدل على صدق النبي بعد الاعتراف بوجوده تعالى و يكونه *

(باب)

(إطلاق القول بأنه شيء)

ذهب القاضي وغيره من الأشاعرة إلى أن الشيء يختص بالموجود و أن المعدوم لاشيء ولا ذات ولا مهية و هو أيضاً مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من أنهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئية ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال أصلاً إذ لاشيئية له ولا هو ممّا يتمثل في ذهن أو يتصور في وهم ، وإنما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوان للمفهوم من لفظه وهو ممكن ما من الممكنات ليس في إزائه حقيقة من الحقائق و شيء من الأشياء أبداً ، وذهب صاحب الكشف وغيره من المعتزلة إلى أن الشيء ما يصح أن يوجد وهو يعلم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويحبر عنه فيعلم المتمنع أيضاً كما صرح به صاحب الكشف حيث قال: الشيء أعم العام كما أن الله أخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم، نقول شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات وعلى المعدوم والمحال ، ثم قال: فإن قلت: كيف قيل: «على كل شيء قدير» وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل، قلت: مشروط في حدّ القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر الأشياء كلها فكانه قيل: «على كل شيء مستقيم قدير، ونظيره فلان أمير على الناس أي على من وراءه منهم و

* حكيم لا يريد اضلال الناس و انه لايجرى المعجزة على يد الكاذب فاثباته تعالى يصدق النبي و اثبات صدق النبي بالمعجزة و اثبات المعجزة بانه تعالى حكيم لا يريد اضلال الناس مستلزم للدور و ان اصر بعضهم على خلافه و اما الاخبار بالاثبات فقد تواتر عن موسى وعيسى (ع) و نبينا (ص) بقرائن قطعية لا بدخاها شك ، ولا ريب انه لا يعلم ما يقع بعد سنين احد من موجودات هذا العالم الجسماني و افضلهم الانسان ولا بقاثر الحواس عما لم يوجد بعد فهو من الله والملائكة المقربين الذين ازمة الامور طراً بيدهم و يعلمون ما يعملون فيما يأتي من الزمان. (ش)

لم تدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس، وقال القطب العلامة : كل من قال بأن الوجود عين المهيبة مثل الأشعري وأتباعه قال : إن المعدوم شيء لا يتقاء المهيبة عند العدم ومن قال بأن الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع إنما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فإنه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به صاحب الكشف.

((الإصل))

١. « محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت : أتوهم شيئاً؟ »
« فقال : نعم ، غير معقول ولا محدود ، إنما وقع وهمك عليه من شيء فهو »
« خلافة ، لا يشبه شيء ولا تدركه الأوهام ، كيف تدركه الأوهام و هو خلافاً »
« يعقل ، و خلاف ما يتصور في الأوهام ! إنما يتوهم شيء غير معقول »
« ولا محدود ».

((الشرح))

(محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال : سألت أبا جعفر عليه السلام وهو الجواد (١) عن التوحيد) أي طريقه وسبيل معرفته (فقلت : أتوهم شيئاً؟) أي أتوهم في حقه أنه شيء أو أتوهمه وأدركه من حيث أنه شيء وأصفه بالشيئية فشيئاً على الأول مفعول وعلى الثاني تمييز ، والفعول محذوف ، والفاء تفصيل للسؤال على الظاهر (فقال : نعم غير معقول

(١) قوله : « سألت أبا جعفر » هو الجواد (ع) ، وزعم بعض المتظاهرين بالعلم أنه الباقر (ع) وهو غلط لأن عبد الرحمن بن أبي نجران متأخر عنه جداً وأبو نجران أبوه أدرك الصادق (ع) وكانت رحلة الصادق (ع) سنة ١٤٨ و رحلة الرضا (ع) سنة ٢٠٣ . (ش)

ولامحدود) نعم تصديق وقع موقع الجملة أي توهمه وتصوره شيئاً غير معقول بكنه ذاته المقدسة ولا بالحدّ المشتمل على الأجزاء التي هي بمنزلة المادة للحقيقة ولا بالصورة الذّهنية المتصّفة بالإمكان وكذلك توهمه وتصوره شيئاً غير محدود بحدود عقلية أو حسية وهي حدوده التي يقف العقل عندها وأجزاءه التي ينتهي التحليل إليها ونهاياته التي يعتبرها الوهم ويشير إليها، فإنك إذا توهمته وتصوّرتَه بما ذكر لم توحدَه وشبّهته بخلقه وجعلت له شريكاً أشار إليه بقوله (فما وقع يعمك عليه من شيء فهو خلافه) أي كل شيء وقع عليه وهمك وأشار إليه عقلك والعقل بالنظر إليه تعالى كالوهم في عدم إمكان تناولهما إياه فهو سبحانه غيره لأن الإشارة الوهمية مستلزّمة للوضع والهيئة والشكل والتحيّز وكل ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقلية لا يخلو عن الخلط بصفات الإمكان لأن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلا بد أن يستتبع القوة الخيالية والوهمية للاستعانة بهما على إثبات المعنى المعقول وانضباطه فإذن يستحيل أن يشير العقل إلى شيء من المعاني الإلهية إلا بمشاركة من الوهم والخيال واستثبات حدٍّ أو هيئة أو كيفية أو صفات له وهو سبحانه منزّه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات، فكان المشير إليه والمدّعي لإصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كيفية وحال ليس هو واجب الوجود ولو فرض تجرّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية صرفة منعوتة بصفات الإمكان من جهات شتى فهو أيضاً غيره تعالى (لا يشبهه شيء) في الذات والصفات لأن التشابه بالممكن نقص والنقص عليه محالٌ، ولأن التشابه عبارة عن الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له وأيضاً لو وقعت المشابهة فما به التشابه إمّا نفس الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأول كان ما به الامتياز عرضياً فيلزم احتياج الواجب لذاته إلى أمر عرضي يمتاز به عن غيره وهو محال، وإن كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو أيضاً محال، وإن كان الثالث فإن كان ما به التشابه كمالات للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً ومستفيداً لكماله من غيره وإنه باطل وإن لم يكن كمالات له كان إثباته له نقصاً لأن

الزيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محال (ولا تدركه الأوهام) لأن الوهم يتعلق بالأشياء المحسوسة ذات الصور والأحياز حتى أنه لا يدرك نفسه إلا ويقدرها ذات مقدار وحجم فلو أدركه لأدركه في جهة وحيز ذات مقدار و صورة وهذا في حق الواجب المنزه عن شوائب الكثرة محال، وهذه الفقرة والتي قبلها كالدليل والبيان لما تقدمهما (كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام) لأن مدرك العقل محدود بحدود كلية ومصور بصورة كلية و مدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومصور بصورة شخصية متعلقة بالمحسوس وكل واحد من هذين المدركين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أن الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أن الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنه لا سبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثم أشار إلى كيفية طريق معرفته تأكيداً لما مرّ بقوله (إنما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهم ويتعقل أنه شيء بحقيقة الشئئية موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شئئية (١) ولا يلحقه صفات ولا كيفية ولا

(١) قوله لا يعرضه وجود ولا شئئية وجود الواجب عن ذاته وجود الممكن عارض له ولو فرض كونه تعالى شيئاً غير الوجود يعرضه الوجود لكان ثبوت صفة الوجود له بعلّة فإن كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها وإن كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولاً لغيره وخرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لا خبر له تبعاً للإمام الرازي أن هذا يوجب كون ماهية الحق تعالى معلوماً للبشر لانه وجود والوجود معلوم له وأجاب عنه المحقق الطوسي (ره) بأن الوجود مشكك ولا يلزم من كون بعض مراتبه معلوماً كون جميعها معلوماً، وقال بعض الحكماء: إن حقيقة الوجود مطلقاً غير معلومة وإنما المعلوم مفهومه العام لأن كل وجود خارجي إن فرض محالاً وروده في الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف الماهيات فإنها محفوظة في الخارج والذهن وكذا صفاته كالتدبر والحيوة فإنها إن لم تكن عين ذاته لوجب بعلّة ولا يمكن أن تكون علة انصاف ذاته لذاته ولا غيره وبالعلة كل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات. (ش)

يكون معقولاً ولكنه قطعاً ولا محدوداً بحدٍّ أصلاً ولا منعوتاً بصفات الممكنات ولا مشابهاً بشيء من المخلوقات وسيجيبه لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

((الاصل))

٢- «محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر»
«ابن صالح، عن الحسين بن سعيد قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن
«يقال لله: إنه شيء؟ قال: نعم، يخرج من الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه»

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل) وهو البرمكي (عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد) الحسين الأصغر وفي بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير (قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله: إنه شيء؟ قال: نعم) (١) يجوز ذلك، ولما كان هناك مظنة أن يقال: كيف يجوز ذلك وهو

(١) قوله «أن يقال لله أنه شيء» هذا الحديث صريح في عنوان الباب وهو إطلاق لفظ الشيء على الله تعالى بخلاف الحديث الأول والإطلاق إما تسمية أو توصيف والفرق بينهما أن التسمية توقيفية وأما التوصيف أي الإسناد فكل لفظ بوجود معناه فيه تعالى يصح وصفه به مثلاً قال تعالى: «وإنهم ترزعون له أم نحن الزارعون» فأجرى وصف الزراعة عليه تعالى ولا يجوز لنا أن نقول في أسمائه تعالى يزارع، وقال «الله يستهزي» بهم ويمدهم في طياتهم ولا يجوز لنا أن نقول يامستهزي، وبأما إطلاق الشيء عليه تعالى بعنوان أنه من أسمائه تعالى فلا يجوز ولا يقال له: يا شيء، وأما إطلاقه عليه بعنوان وجود منشاء فيه فيصح باعتبار أن الشيء يطلق على الوجود ونسبهم عدم الجواز نشأ من أن الشيء ماهية محدودة فدفع الإمام وهم السائل بأنه يجوز إطلاق الشيء عليه وتجرده عن معنى الماهيات فقل أنه شيء ولا تحده به ماني تبركها وبالجملة إن خص الشيء بالماهيات فلا يجوز إطلاقه عليه تعالى وإن أريد به الوجود صح. (ش)

يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشئبة أجاب عنه بقوله: (يخرج)
ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله أو لشيء ، ويحتمل أن يكون الجملة حذراً عن
فاعل يجوز الدال عليه نعم ، ويبعد أن يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول
للقائل (من الحدّين) المذمومين اللذين أحدهما كفر وإنكار للصانع والآخر شرك
(حدّ التعطيل) أي نفيه وإنكار وجوده و ربوبيته وإبطال صفاته على الوجه
الذي يليق به ، والقول بأن هذا العالم معطل ليس له صانع مدبّر (وحدّ التشبيه)
أي تشبيهه بخلقته وتوصيفه بصفاتهم والحاصل أنّه يجب عليه عند إطلاق الشيء عليه
سبحانه أن ينزه إدراكه عن إدراك الأشياء الممكنة وذلك بأن يدرك أنّه شيء
موجود لذاته لا يشابه شيئاً من الموجودات في الذات والصفات ليخرج بذلك عن
حدّ الإنكار و حدّ التشبيه ويتّصف بالتوحيد المطلق.

((الاصل))

٣- « عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي المغيرة رفعه »
« عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال إن الله خلّو من خلقه وخلّقه خلّو منه وكلّ ما وقع عليه »
« اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله » .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي المغيرة) نقل
عن الحسن بن داود ضبطه بالمدّ وفتح الميم ، وعن العلامة في الإيضاح بالقصر وهو
حميد بن المشي بالتصغير (رفعته عن أبي جعفر عليه السلام) قال : قال إن الله خلّو من
خلقته و خلقه خلّو منه) الخلو بالكسر والسكون الخالي . يقال : قلان خلّو من
كذا أي خال بريء منه يعني أن بينه وبين خلقه مباينة في الذات والصفات لا يتّصف
كلّ واحد منهما بصفات الآخر (١) وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : « بأن

(١) قوله لا يتّصف كل منهما بصفات الآخر أخذنا عبارته هذا المعنى من الكلام المنقول *

من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه، (١) ذكر عليه السلام في بينوته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي بينوتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مسئولياً على إيجادها وإعدامها والذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلك الإمكان والحاجة لعزته وقهره وراجعة في وجودها وكمالاتها إلى وجوده؛ بذلك حصل التباين بينهما (وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله) لأن الله كان ولم يكن معه شيء فكل شيء غيره محدث مخلوق، وهذا كالتعليل للسابق لأنه يفيد أنه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه لأن صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به وافتقاره إلى الممكن وأنه لا يجوز اتصاف

عن أمير المؤمنين (ع) «دليله آياته ووجوده اثباته وتوحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مربوبون» ومقتضى هذا الكلام الشريف بينوته تعالى بينونة صفات لا يتصف بها كل من المتباينين بصفات الآخر وأما معنى ساير الفقرات فيؤيد هذا المعنى قوله «وجوده اثباته» معنى الوجود الإدراك في أصل اللغة العربية وهو فعل تامد ويقال: وجده أي أدركه وهو واجد له وأما المعنى المصطلح عندنا فليس في أصل اللغة بل منقول وهذا يدل على أن هذا الحديث الشريف ليس موضوعاً ولو كان موضوعاً من ناحية بعض الصوفية لاستعمل الوجود على اصطلاحهم فمعنى قوله (ع) وجوده اثباته أن إدراكه غير ممكن وغايته أن نتعرف بأنه ثابت وأما كينونه وما هيته فتبصر ممكن ثم بين (ع) حكم البينونة بأن صفاته غير صفات خلقه لأنه معزول عنهم ومباين منهم والدليل على ذلك أنه رب ونحن مربوبون ولا يمكن التربية إلا بالاحاطة والقرب فهو أقرب إليكم من جبل الوريد ومقتضى القادرية والغالبية والاستبلاء أن لا يكون بينه وبين خلقه بينونة عزلة وهذا المعنى مكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة وغيره كما قال و داخل في الأشياء لا بالامازجة وخارج عنها لا بالمباينة، وهذا أصل وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية لكن بمباراة لا يشتمل الطبع منه. (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٥٠ أولها «الحمد لله الدال على وجوده بخلقته».

الخلق بصفاته والإلّكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصفة غيره فتكون مخلوقة، وقد عرفت أنّه لا يتّصف بما هو مخلوق وهذا كما ترى دلّ على أنّ صفاته تعالى عين ذاته يعني ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولا علم موجود إلى غير ذلك بل ذاته المقدّسة من حيث التعلّق بالمقدورات قدرة و بالمعلومات علم من غير تكثّر للذات أصلاً وهذا كما أنّ الواحد نصفٌ للاثنين وثلثٌ للثلاثة وربعٌ للأربعة إلى غير ذلك مع أنّ ذلك لا يوجب تعدّده و تكثّره أصلاً والتكثّر إنّما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللّذين يأتيان بعده هو ما يفيد الاستثناء وهو ما خلا الله من أنّه تعالى شيء.

((الاصل))

٤- «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن «النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين، سمعت» «أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه و كلّ ما وقع عليه» «اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء و هو السميع البصير».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي. عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه و كلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء) إنّ أريد بالشيء المشيئة وجوده و هو مختصّ بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به ما يصحّ له الوجود و هو يعمّ الواجب أيضاً أو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه وهو يعمّ الممتنع أيضاً فلا بدّ من تخصيصه بالممكن بدليل

العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم، يعني أن الله تعالى خالق كل شيء من الممكنات على ما يقتضيه إرادته وتتعلق به مشيئته و محرّكها من كتم العدم إلى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانتفاء سلسلة الممكنات على نظامها و ترتيبها إليه وهو الخالق المطلق الذي يتفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق و التقدير و كل خالق سواء كالعبد بالنسبة إلى أفعاله إنما ينسب إليه إيجاد شيء لأنه فاعل أقرب وواسطة بين الفاعل والأوّل وبين ذلك الشيء فهو فاعل ناقص مفقود في فاعليّته إليه سبحانه من جهات شتّى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدليل العقلي والنقلي الدالّين على أنّهم خالقوا أعمالهم وعلى التقديرين لادلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأن المراد أنه خالق كل شيء ابتداءً لأنه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والإيجاد وهو بمنزلة من أن يشاركه ويمثله أحد فيهما ويقول له تعالى «ليس كمثله شيء» وفيه نظر لأننا نمنع الشرطية لأنّ خالقيته عبارة عن انتفاء سلسلة جميع المخلوقات إليه والخالقية بهذا المعنى مختصة به لا يشارك فيها أحد، وفيه دلالة على أنّه واجب الوجود بالذات لأنّ خالق الجميع لا يجوز أن يكون ممكناً (تبارك الذي) البركة الزيادة من الخير والثبات عليه والطهارة من العيب (ليس كمثله شيء) أي ليس مثل مثل شيء في الذات والصفات وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية التي هي أبلغ من الصريح لأنّ الكلام في نفي مثله فإذ نفى مثل مثله فقد نفى مثله بالالتزام إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصحّ نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل: الكاف زائدة وإتمامه يمكن له مثل إذ كل ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لأنّ المثلية إمّا أن يتحقق من كل وجه فلا تعدّد دلّ أن التعدّد يقتضي المغايرة في أمر ما وذلك يناقض الاتحاد والمثلية من كل وجه وإمّا أن يتحقق من بعض الوجود وحينئذ ما به التماثل إمّا الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها وكل ذلك باطل لما مرّ وعلى هذا وجب على كل من طلب معرفته أن ينزّه عن المماثلة للأشياء الممكنة ليكون موحدًا واصلًا إلى مقام التوحيد المطلق وكل من حكم

بالمماثلة تبع عقله وهمه إذ ألوهم لكونه متعلقاً بالمحسوسات غير متجاوز عنها يدرك في حق الصانع صوراً وحالات مناسبة لها ثم يساعده العقل ويحكم بأنه تعالى شأنه مثلها ويجري عليه صفاتها وأحكامها بناءً على أن حكم الشيء حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. (وهو السميع البصير) بذاته المقدسة بمعنى أنه لا يخفى عليه شيء من المسموعات والمبصرات وسيجيء، لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

«(الاصل)»

٥- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيشمة»
«عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلق من خلقه وخلقه خلقاً منه وكل ما وقع،
«عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق» والله خالق كل شيء».

مركزية تكوينة برهان

«(الشرح)»

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيشمة) قال
العلامة في الخلاصة: خيشمة بالثاء المنقطعة فوقها ثلاث نقط بعد الياء ابن عبد الرحمن
الجعفي، قال علي بن أحمد العقيلي: إنه كان فاضلاً. وهذا لا يقتضي التعديل وإن كان
من المرجحات (عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلق من خلقه وخلقه خلقاً منه)
إذ ليس في عالم الوجوب الذاتي الإمكان الخاص ولو اختلف، ولا في عالم الإمكان
الخاص الوجوب الذاتي وصفاته وإلا لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق
بالمخلوق والمخلوق بالخالق وأنه باطل قطعاً (وكل ما وقع عليه اسم شيء ما
خلا الله تعالى فهو مخلوق) يفيد الاستثناء أنه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام
(والله خالق كل شيء) وهو سبحانه وإن كان شيئاً إلا أنه لا يدخل في شيء كما
لا يدخل الأمير في الناس في قولهم: «فلان أمير على الناس»، كما مر.

((الاصل))

٦- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو القميمي، عن هشام،
 « ابن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزناديق حين سأله: ما هو، قال: هو،
 « شيء بخلاف الأشياء أرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشبهة،
 « غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه،
 « إلا وهام ولا تنقص الدهور ولا تغيره الأزمان، فقال له السائل: فتقول إنه سميع،
 « بصير؟ قال: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع،
 « بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قولي: إنه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه أنه،
 « شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك،
 « إذ كنت سائلاً: فأقول: إنه سميع بكنه لأن الكل منه له بعض ولكنني أردت،
 « إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير،
 « العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى،
 « قال له السائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو الرب وهو المعبود وهو الله،
 « وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف ألف ولا وهاء لا ولا راء ولا باء ولكن أرجع إلى،
 « معنى شيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله و،
 « الرحمن الرحيم والعزیز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جل وعز. قال،
 « له السائل فأننا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما،
 « تقول لكان التوحيد عنار تفعلاً لأننا لم نكلف غير موهوم ولكننا نقول: كل موهوم،
 « بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق، إذا كان النقي هو الأبطال والعدم،
 « والجهة الثانية: التشبيه إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف،
 « فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إلينا أنهم مصنوعون،
 « وأن صانعهم غيرهم وليس مثلهم إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب و،
 « التأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا و تنقلهم من صغر إلى »

«كبر وسواد إلى بياض وقوّة إلى ضعف وأحوال موجودة لأحاجة بنا إلى تفسيرها»
 «ليانها ووجودها، قال لها السائل: فقد حدثته إذا أثبت وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام»
 «لم أحده ولكنّي أثبتته إذ لم يكن بين النبي والأثبات منزلة. قال له السائل: فله»
 «إثبات ومائية؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلا بإثباته ومائية قال له السائل: فله كيفية؟»
 قال: «لأن الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل»
 «والتشبيه لأن من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد»
 «أثبتته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبية ولكن لا بد من»
 «إثبات أن له كيفية لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره»
 وقال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «هو أجل من أن يعاني»
 «الأشياء بمباشرة ومعالجة لأن ذلك صفة المخلوق الذي لا تجبى الأشياء له إلا»
 «بالمباشرة والمعالجة وهو متعال ناقد الإرادة والمشيئة فعّال لما يشاء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن أبيه، عن العباس بن عمر والقيقمي، عن هشام بن الحكم
 عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزّ ندين حين سأله ما هو) أي ما حقيقته أو ماصفاته و
 خواصّه المميّزة لعن غيره (قال: هو شيء بخلاف الأشياء) أي معلوم لا كسائر
 المعلومات أو هو موجود لا كسائر الموجودات يعني لا يعرف أحد حقيقة ذاته وصفاته
 وإنما يعرف بمفهوم سلبي وهو أنه موجود مغاير لخلق في الذات والصفات مثل
 الامكان والحدوث والتحيّز والاحتياج وغيرها (ارجع بقولي) هو شيء (إلى
 إثبات معنوي) معبر عنه بالشيء (وأنه شيء بحقيقة الشيئية) أي بالشيئية الحقة الثابتة
 في حد ذاتها أو المراد أن شيئته عين ذاته لا خارجة عنها ووصف لها كما في الممكنات
 (غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يمس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه
 الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغبّره الأزمان) مر شرحه مفصلاً (١) في آخر

(١) قوله «مر شرحه مفصلاً» وهو حديث واحد نقل صدره في الباب السابق وذيله»

الباب السابق وقوله «لا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس» هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون هنا على صيغة المعلوم (فقال له السائل فنقول : إنه سميع بصير) هذا على الاحتمال الأول وإيراد على قوله لا جسم يعني أن له سمعاً و بصراً باعتقاده فيكون جسماً لأنهما من لواحق بعض الأجسام وعلى الثاني إيراد على ثفي الأفعال المذكورة عنه يعني أنك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواس" (قال: هو سميع بصير سميع بغير جارحة) (١) هي الأذن و

* هنا وبينهما كلام نقله في الموضعين. و اعلم أن ماسياتي من كلام الامام (ع) مبني على أن الالفاظ اذا خلقت و نفسها واقبت على السامع واحيل على ما يتبادر ذهنه اليه ربما غلط و ذهب الى مر تكررات خاطره و ذلك لان المعاني اكثر من الالفاظ اضاعافاً مضاعفة و لابد للمتكلم ان يستعير اللفظ الموضوع لمعنى و يطلقه على ما يقرب اليه ويناسبه مثلاً العلو موضوع للعلو الجسماني والله تعالى غلبة و علو معنوي على الخلق فيستعار لفظ العلو و يطلق عليه تعالى و يذهب ذهن الناس منه الى العلو الجسماني حتى اذا قيل أنه تعالى فوق رؤسنا لم يستوحش منه واذا قيل انه تعالى تحت أرجلنا استوحش مع أن العلو المعنوي يقتضى احاطته بخلق مطلقاً. ولكن لما لم يكن في اللغة لفظ موضوع للعلو المعنوي غير ما هو موضوع للعلو الجسماني لم يكن بذهن الاستعارة والتنبيه على المقصود حتى لا يلزم الغلط و ضلال المجسمة ناشي عن ذلك و اختلاف الناس في وحدة الوجود ايضاً من ذلك لان الذهن الساذج يفهم من وحدة الوجود حلول جسم في جسم كنفوذ الماء في المنخل والهواء في الرية بالتنفس. (ش)

(١) قوله «بغير جارحة» يذهب ذهن السامع من لفظ السميع الى الاذن اذ لم يعهد الاستماع الا بجارحة تقبل أمواج الهواء الحاصلة من قرع عنيف فيتأثر العضو بها فلا بد أن يتبادر الى ذهنه من هذا اللفظ هذا المعنى فاستدركه الامام (ع) و نبهه على فساد الاعتماد على ما يتبادر الى الذهن من هذه اللفظة و مثله الكلام في البصر بغير آلة وفي البصر خصوصية اخرى و هو أن الانسان يرى في نومه بغير باصرته اشياء و اموراً بحسه المشترك وهو أقرب الى تصور العوام من سماع الاصوات بغير سامعة اذ لا يعهد مثله الا لبعضهم نادراً. (ش)

الصماخان والقوة المخلوقة فيهما (وبصير بغير آلة) هي العيان والقوة الباصرة و ذلك لتزكّيه عن الجوارح والآلات الجسمانية وقواها، ولما بين أن سمعه و بصره ليسا من باب سمع الانسان و بصره في الاحتياج إلى الآلة أشار إلى توضيح المقصود دفعاً لتوهم السائل أنه تعالى ينتظر في سمعه و بصره إلى شيء آخر غير هذه الآلات المعلومة بقوله (بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه) (١) لا بشيء آخر

(١) قوله : « يسمع بنفسه و يبصر بنفسه » وفيه من نقص المنع و غلطه في فهم المقصود ما في الاول لان المتبادر الى الذهن ان النفس شيء و من له النفس شيء آخر ولذا احتيج الى تأويل قوله تعالى « تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك » فاستدرك الامام (ع) نقصانه بالبيان و قال ان النفس لفظ مستعار عبرت به و كنت مجبوراً ان أعبر بلفظ حتى اجيبك لانى مسؤول فاعلم انه ليس الله تعالى شيئاً ونفسه شيئاً آخر بل مقصودى من النفس كله اعنى لا يسمع بجارحة هي بعضه بل يدرك بكله ولكن لفظ الكل ابعثاً يوهم خلاف المقصود اذ يتبادر الى الذهن منه الى ما له جزء و ليس المقصود ذلك بل يرجع ذلك الى عدم الاختلاف و حاصل ذلك الهمام ذهن المستمع ومنه عن الانطلاق الى ما يذهب اليه بحسب عادته ومثل ذلك صفة الخلق فانك اذا قلت الله خالق الاشياء ومثله بالبناء والبناء ذهب ذهن السامع الى أن الخلق مستثنى عن الله تعالى بعد الوجود كما ان البيت مستثنى عن البناء الذي بناء و أن مثله بالشمس والنور حيث أن النور محتاج الى الشمس حدوثاً و بقاء ذهب الذهن الى أن الله تعالى مضطر في فعله كما ان الشمس مضطرة فلا بد لك أن تأخذ من هذا ضغثاً و من ذاك ضغثاً فتركبه و تقول هو في العلم والاختيار نظير البناء و في دوام احتياج المعلول اليه نظير الشمس و ايضاً اطلاق الظاهر والباطن والغريب والبعيد عليه تعالى يوهم كونه جسماً فان قيل انه معك في كل مكان أو في قلبك فهم منه الجاهل الحلول والقول بوحدة الوجود منكر لذلك فان الذهن يتبادر من اتحاد شيء بالاجسام الى حلوله فيها اذ لا يحل في الجسم الاجسام او جسماني فيلزم من وحدة الوجود كونه تعالى جسماً او جسمانياً فاللفظ فيه ناشئ من قصور اللفظ و ليس مرادهم من وحدة الوجود الامتداد قوله تعالى « نحن اقرب اليه من حبل الوريد » و

هو الظاهر والباطن ولله بحث في ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى ونعم ما قبل :

معاني هرگز اندر حرف نايـد كه بهر قلزم اندر ظرف نايـد (ش)

غيرها و لما توهم من إضافة النفس إلى ضميره سبحانه أنه شيء و نفسه شيء آخر و أن السماع والإبصار يقعان بذلك الشيء الآخر كما أن الشيء وقوته السامعة والباصرة شيء آخر يقع سماعه و إبصاره بهما دفع ذلك التوهم بقوله (ليس قولني إنه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه، أنه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إفهاماً) عطف على عبارة أي أردت إفهاماً (لك إذ كنت سائلاً) فوق التعدد والتركيب في العبارة على أنه يسمع و يبصر ببعضه و ليس المقصود ذلك (فأقول: إنه سميع بأكمله) و كذا بصير بأكمله لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة، و يحتمل أن يكون المقصود من قوله لكن أردت عبارة عن نفسي أنني أردت عبارة أخرى يفيدك انضمامها إلى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها وهما تفهيم إفهامك إذ لا يدعى للمسؤول من إفهام السائل وتلك العبارة هي أنه سميع بأكمله، ولما كان لفظ الكل أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لأن الكل منه) أي منه تعالى (له بعض) يعني ليس المقصود أنه مركب من أجزاء يسمع مجموع المركب أو يسمع بعض أجزائه بل المقصود أنه يسمع هو من غير تجزئة وتركيب فيه (و لكنني أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك) هذه العبارة أيضاً يحتمل الوجهين والمرجع مصدر بقرينة تعديته بالأي ليس رجوعي في كونه سميعاً وبصيراً بأكمله (إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير) العالم الخير تفسير وتوضيح للسميع البصير وبيان لحملها على المجاز وهو العلم والخبر بالمسموعات والمبصرات إطلاقاً لاسم السبب على المسبب إذ كان السمع، البصر فينا من أسباب العلم والاحاطة بهما ويمكن أن يقال: ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للإشارة إلى أن ما ذكر في السميع البصير جارفي غيرهما من الصفات الكمالية وحيث نذكر الخبير وهو العالم بالأخبار بعد العالم من باب ذكر الخاص بعد العام (باختلاف الذات) أي ليس في ذاته أجزاء يسمع ببعضها وبصير ببعضها أو لا يختلف ذاته باعتبار السماع والإبصار (ولا اختلاف المعنى) أي ليس لذاته صفات مختلفة زائدة عليها قائمة بها لاستحالة التركيب فيه وتعدد الواجب واقتضاه إلى الغير.

واعلم أن بحر التوحيد لما كان بعيد النور غامض الأسرار كان طريق الغناء فيه هو العيان دون البرهان إذ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق ففي بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان بحيث يضمحل في ذاته وصفاته ويغيب من كل ما سواه فلا يرى في الوجود إلا هو، وأما الناقصون الذين لم يشاهدوا بعد ساحله فإذا سألوا العارف بالله وجب عليه الإتيان بعبارات لا ثقة وكلمات رقيقة تدلهم إلى ساحل القدس ليفتشفوا من بحر به قدر الإمكان، ثم إنه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتفتيح الكلمات عما لا يليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لامحالة مغيبة بغايات خيالية ومحدودة بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية ينزّه قدس الحق عنها لا تهور عما يدر كمال العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدس الحق عما يفيد ظاهر العبارة ليهتدي السائل إلى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه إلى ظاهرها فلذلك نبه عليه على براءة ساحة الحق عما يفيد ظاهر هذه الكلمات وكرره على سبيل التأكيد والمبالغة حتى بلغ الكلام إلى توحيد الذات والصفات وهو التوحيد المطلق إلا أن السائل لما كان عاجزاً قاصراً لألف نفسه بالمحسوسات لم يتأثر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذا لم يكن لذاته اختلاف أجزاء ولم يكن له صفات زائدة فماذا تهو ما صفاته وأي شيء يكون له حتى يعرف هو به والحاصل أن تعريف الشيء إما بالحد المشتمل على الذاتيات أو بالرسم المشتمل على الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه (قال أبو عبد الله عليه السلام) هو الرب وهو المعبود وهو الله يعني يعرف هو بأذن مالك الممكنات ومربيتها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبأنه هو المعبود لهم المستحق لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذللهم له وبأنه هو الله المستجمع لجميع الكمالات الالائية به على الوجه الأتم والأكمل لا باعتبار أنها أجزاء أو خارجة عنه عارضة له، بل باعتبار أنها عينه، فذاته ينبغي أن يعرف بذاته وبصفاته الإضافية التي لا تقتضي التعدد والتكثيف أصلاً والتكثير إنما هو في الخارج المضاف إليه وإنما اختار عليه هذه الأسماء الثلاثة لأن معرفته تعالى طريقين أحدهما وهو طريق أكثر الخلق أن يعرف بخلقته لأن

كل ذرة من مصنوعاته مرآة يتجلى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدون على قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة أبصار بصائرهم. وثانيهما وهو طريق الصدق أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة والالتقياد والتقيد بذل العبودية فأشار عليه السلام إلى الأول بقوله هو الرب وإلى الثاني بقوله وهو الله وإلى الفائدة بقوله وهو المعبود، ثم قال عليه السلام دفعاً لتخييل السائل لكون طبعه متعلقاً بالمتخيلات (وليس قولي الله) أي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرب وهو المعبود ولم يذكرهما لدلالة سياق الكلام عليه (إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء ولا راء ولا باء) أي إثبات مر كسب منها (ولكن أرجع) يحتمل الأمر والتكلم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الأشياء وصانعها) القدي آخرجها من العدم وأعطى وجوداتها وكما لا ثبات لها لآلها ولا استعانة ولا رويته ولا حركة وهو معنى الرب (و نعت هذه الحروف) بالجر عطفاً على الأشياء أو على ضمير التسانيت في صانعها على مذهب من جوز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وهم البصريون وإضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لامية والمراد بنعتها تركيبها القائم بها فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلف منها من مصنوعاته لا يجوز أن يكون تعالى شأنه عنه وإمّا ببيانته أي خالق النعت الذي هو هذه الحروف فإن أسماءه تعالى مخلوقة ونعوت له كما سيجي، في باب حدوث الأسماء عن الرضا عليه السلام أن الاسم صفة لموصوف، ولعل المراد أن كل اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسماه فإن الله دل على الوهيته والرب على ربييته والمعبود على كونه مستحقاً للعبادة وقس عليها البواقي وقيل: «نعت» متبذء مضاف إلى هذه الحروف خبره يعني نعت هذه أي ألف ولام وهاء الحروف إذ يطلق عليها أنها حروف. وقال الفاضل الأمين الأسترآبادي: «الحروف» مبتدء «و نعت» خبره مقدّم عليه أي هذه الحروف نعت و صفة دالة على ذاته تعالى وقيل: «نعت» مجرور عطف (١) على

(١) قوله: «قيل: نعت مجرور عطف على معنى» هذا أوضح من الاحتمالات السابقة

لكن النعت بمعنى المنعوت كالخلق بمعنى المخلوق والذكر بمعنى المذكور يعني أرجع إلى*

معنى أي ارجع إلى كون هذه الحروف نعتاً وصفة دالة عليه (و هو المعنى سمي به) الظاهر أن اللام للعهد و «سمي» حال بتقدير قد أي هو سبحانه المعنى قد سمي بالاسم المركب من هذه الحروف فهو غيرها و غير المركب منها (الله والرحمن والرحيم والعزیز و أشباه ذلك من أسمائه) اختارها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها و أسماؤه غيره لأن الدال غير المدلول و قوله «الله» و ما عطف عليه مبتدء و قوله «من أسمائه» خبره و إنما ترك العطف لأنه بمنزلة التأكيد للسابق (وهو المعبود جل و عز) أي ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود لهذه الحروف. (قال له السائل) لظنه أن الأمور الموهومة كلها مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها و حقايق صفاتها أو بصورها و حدودها و كَيْفِيَّاتِهَا (فإنا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً) وأنت أيضاً معترف به حيث قلت : لا تدركه الأوهام فالموهوم الذي أثبتته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق (قال أبو عبد الله عليه السلام : لو كان ذلك) أي كل موهوم مخلوق (كما تقول لكان التوحيد عتاً مرتفعاً لأننا لم نكلف غير موهوم) (١) خال عن صفات الخلق مبدء للموجودات منزّه عن تعلّق الإدراك

* عنوت هذه الحروف وما هذه الحروف نعت له والمعنى الذي يوصف به رب ومعبود و اله و هو المعنى وقوله سمي به الله يعني جعل الله اسماً لهذا المعنى ونعنا له وهذا عكس المعتدول في عرفنا لانا نقول سمي هذا الجرم المضيء بالشمس ولا نقول سمي الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح و معناه جعل اسم الشمس خاصاً بهذا الجرم كان يقال وسم السواد ببنى العباس وسمى الخضر ببنى علي (ع) أي جعل اللون الأخضر سمة لأولاد علي (ع) والحاصل من جميع ذلك الزام الامام عليه السلام الزنديق باعترافه بوجود شيء لا يمكن ادراك حقيقته و غرض الزنديق ان يستنكف عن ذلك و يقول لا أقر بشيء حتى أدرك حقيقته ولكن ما كان يدرك غير الجسم و الجسماني. (ش)

(١) قوله دلم نكلف غير موهوم، ليس الوهم في كلام العرب خاصاً بالباطل بل عام لكل ما يدرك، بل في كلام أهل المنطق أيضاً عام فرب معنى جزئي يدرك بالوهم و هو صحيح ومعنى الحديث انا لم نكلف بعبادة شيء لم تدركه أصلاً بل شيء تدركه بوجه و*

بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب في قوة المنع لما ادّعاء السائل : ثم أشار إلى تفسير قوله : «لاتدركه إلا وهام» على وجه يندفع عنه وهم الزنديق بقوله (ولكننا نقول كل مفهوم بالحواس) الظاهرة والباطنة (مدرك به) أي بالوهم الدال عليه الموهوم (تحدّه الحواس) بالذاتيات أو بالحدود والغايات (وتمثله) بصور المخلوقات و تمثله مضارع معلوم من التفعيل أو من التفعّل يحذف إحدى التائين قديحي للتعدية) فهو مخلوق (لا خالق لتزوّده عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان أن الموهوم المدرك على جهتين الجهة الأولى هي كونه مجرداً عن صفات الخلق حتى عن الصور الوهمية والعقلية وهذا هو المبدء الأول وهو الذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتدليل له بذلك العبودية (إذ كان النفي هو الإبطال والعدم) أي نفي هذا الموهوم إبطال للمبدء الواجب لذاته وعدم له أو نفي التكليف بمعرفته إبطال للكتب والرسل والشرايع والآداب وعدم لجميع ذلك فقوله «إذ كان» تعليل لما علم ضمناً (والجهة الثانية) وهي كونه محدوداً بالحواس ممثلاً بصورة (وكيفية) (التشبيه) أي تشبيهه بالخلق وقولنا لاتدركه إلا وهام إشارة إلى بطلان إدراكه على هذا الوجه (إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب) العقلي أو الوهمي أو الخارجي (والتأليف) فيما إذا كان بين الأجزاء ملائمة يتسبب بعضها ببعض كما بين المادّة والصورة وبين الجنس والفصل وبين الحال والمحل وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن طريق الحق بقياس وهمي إذا لوهم يحكم أولاً بأنّ الباري عزّ سلطانه مثل المصنوعات التي يتعلّق إدراكه بها من المتحيزات وما يقوم بها، ثم يحكيه الخيال بصورة منها، ثم يساعده العقل في مقدّمة أخرى وهي أن حكم الشيء حكم مثله فيجري حينئذ عليه صفات مخلوقاته التي حكم بمثلثته لها، وقال بعض المحقّقين: الجهتان

«نجهل حقيقته وهذا نظير النفس فان وجوده معلوم والا لم يكن فرق بين الحي والميت و لكن حقيقته مجهولة لاكثر الناس و كثيراً من الادوية نعرفها بخاصتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها و كذلك نعرف الله بوجهه ولا نعرفه بكل الوجوه. (ش)

أوليهما أن يكون الموهوم ممّا تحدّه الحواسّ و تحيط بحقيقته وأخراهما أن تمثله بصورته وشبهه و قوله: «إذ كان النقي - إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بإحدى هاتين الجهتين والمعنى أن كلّ موهوم بالحواسّ بإحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الأولى فلأنّ حصول الحقيقة بعد النقي و نقيها بعد الحصول في الوهم إبطال وعدم للحقيقة و كلّ ما يطرأ عليه عدم أو يكون معدوماً يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى الفاعل الصانع له فلا يكون مبدءاً أولاً ، و أمّا الجهة الثانية فلأنّ حصوله بالشبح والصورة يتضمّن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، أو المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالمحدوديّة والممثل فيه على المخلوقيّة أحديهما جهة النقي ثانيهما جهة التشبيه انتهى . والذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق و كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، أن في نسخة هذا الكتاب خلافاً و ساقطاً و كان السقوط نشأ من الناسخ الأوّل و فيهما هكذا « و لكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك ممّا تحدّه الحواسّ و تمثله فهو مخلوق ولا بدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين (١) المذمومتين إحدیهما النقي إذ كان النقي

(١) قوله «خارج من الجهتين» والصنى على فرض صحة المتن وعدم سقوط شىء منه و اتصال قوله إذ كان النقي بقوله فهو مخلوق أن ما تقوله لو كان حقاً ولم يمكن لنا ادراك واجب الوجود بوجه وإن تحصيل الدليل على اثباته عبث لا يحصل منه الانسان على شىء أصلاً و يرجع عنه بخفى حين لكان التكليف عنامرتفعاً لأن نفي ادراك واجب الوجود مطلقاً ابطال وعدم للتكاليف والشرائع ولا يمكن أن نلتزم نحن به مع اصرارنا على ترويج التوحيد و نشر الشرايع و ان كانت الجهة الاخرى وهى امكان ادراك حقيقة الواجب من كل جهة أيضاً مستلزماً للتشبيه وقد ذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثالث احتمالاً آخر في عبارة الحديث و هذا من شبه الماديين الشكاكين في عصرنا و يرون ان العلم الالهى او هام لا طائل تحته و أن ما ينسجه الفلاسفة بافكارهم خيالات واهية إذ لا يعرف الانسان *

هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر
التركيب والتأليف (فلم يكن بدُّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين) القاء للتفريع أو
للتوضيح والتفسير (والاضطرار) الرجوع (إليهم) على تضمين معنى الرجوع ويحتمل
أن يكون إلى بمعنى اللام أو بمعنى «من» لأن حرف الجر يستعمل بعضه في
معنى بعض آخر. وفي الكتابين المذكورين «والاضطرار منهم إليه» وهو يؤيد الاحتمال
الأخير أي والاضطرار لهم أو منهم إلي وجود الصانع (أنهم مصنوعون) وكل
مصنوع مضطر إلى صانع غيره ينتج أنهم مضطرون إلى صانع غيرهم فقولهم (وأن صانعهم
غيرهم) إشارة إلى نتيجة هذا القياس أمّا الصغرى فلشهادة كل جزء من أجزاء
هذا العالم الذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان إمكان ذاته وصفاته وحدوثه على
أنه مصنوع مقدّر بتدبير وتقدير، وأمّا الكبرى فلاستحالة أن يكون الشيء صانعاً
لنفسه بالضرورة أو يكون صانعه مصنوعاً مثله لاستحالة الدور والتسلسل فوجب
الانتهاء إلى الصانع القادر الذي يقوم بذاته وينظم سلسلة الموجودات و يضع كل
موجود في مرتبته من النظام المشاهد. (و ليس مثلهم) في محل الرفع عطفاً على غيرهم
وتفسير الممغايرة أي ليس صانعهم مثلهم في الذات والصفات بوجه من الوجوه (إذ
كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف) أي في التركيب والتأليف الظاهرين
فيهم فالإضافة من باب جرد قطيعة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف فالإضافة من
باب خاتم فضة (وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا) أي من وجودهم بعد
العدم (وتنقلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض و قوة إلى ضعف وأحوال موجودة

شيئاً لا يدخل في حواسه ولا يتأثر به جوارحه و نرد عليهم باننا كما لا ندعى الاحاطة
بحقيقة وجود الحق كذلك لا نقول اننا لا ندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الالهي او هاهنا بل نقول
علمنا بوجود الحق من العلم بالاثار كعلم الطبيعيين بوجود قوة في المغناطيس جذابة للحديد يعترفون
بها للعلم بآثره و ان لم يعلموا حقيقة القوة وكيفيتها و انها لم تجذب الحديد ولا تجذب
الاجسام الاخر و هكذا نعترف بوجود مبدء للعالم اوجدته و حركه و يسره الى غاية وغرض ولا ندعم
حقيقته و ذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثاني من الوافي شيئاً يتعلق بذلك. (ش)

لا حاجة بنا إلى تفسيرها) أي تفسير تلك الأحوال و تعدادها مفصلة (ليبينها) أي لظهورها (و وجودها) فينا وفي غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة تقتضي أن يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشد منها شيء مصنوعاً و عوياً بطل بالضرورة فقد ثبت أن في الوجود صانعاً عازياً عن المشابهة بمصنوعه ذاتاً و صفة مجزئاً عن الحدوث و لواحقه (قال له السائل: فقد حددته إذ أثبت وجوده) لأن إثبات الوجود له فرع لحصوله في الذهن محدوداً به معلوماً له، وأيضاً القول باتصافه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك إنه لا يحد (قال أبو عبد الله عليه السلام: لم أحده) (١) لأن تحديده على وجهين أحدهما الإشارة العقلية بمعنى إدراك ذاته وصفاته المقدسة بأمر بسيط أو بمر كتب من أجزاء المهيبة، وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية

(١) قوله «لم أحده» حد الوجود هو الماهية. لأن الماهيات تميز بوجودها عن وجود كحدود الدار تميز داراً عن دار أخرى، فالجبر ماهية والشجر ماهية ولا يترتب على الجبر خواص الشجر ولا على الشجر خواص الجبر، وكل واحد منهما ممتاز عن الآخر بما هيتهما ومعهما، وإن كان الوجود مشتركاً بينهما ولولم يكن اختلاف الماهية لترتب خواص الشجر على الجبر وبالعكس فالوجود في ذاته مع قطع النظر عن الماهيات غير محدود أي يترتب عليه جميع الآثار وإنما يتحدد آثاره بوضوح الماهية ومقادير سؤال الزنديق أنك إذا أثبت وجوده تعالى فقد أثبت له حداً اذ كل موجود له آثار يترتب عليه خاصة ولا يترتب تلك الآثار على غيره فكل موجود محدود والجواب أن إثبات وجوده تعالى لا يستلزم إثبات المحدودية له اذ يشغل أن يثبت وجود يترتب عليه جميع الآثار و يفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما اثر عن بعض الحكماء أن بسيط الحقيقة كل الأشياء، وينتج عنه هذا رد سؤال وهو أن الله تعالى هل هو محدود الوجود إلا أننا لانعلم حده أو ليس بمحدود أصلاً، و الجواب الصحيح أنه ليس بمحدود أصلاً اذ لا ماهية له لأنه محدود ولا نعلم حده كما يقول به من قال له ماهية مجهولة الكنه. وقال صاحب المنظومة:

الحق ماهيته انيته اذ مقتضى البروز معلوليته

فهو نفس حقيقة الوجود وأصل التحقق لشيء له التحقق وعرض له الوجود. (ش)

المحيطة بذى مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التركيب والحدوث والتقل من حال إلى حال وغيرها، ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم أثبتته (و لكنني أثبتته) أي أثبت وجوده بنفي الإبطال والنشيبه وثبت احتياج الخلق واضطرارهم إليه، وإثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذهن واتصافه بصفات الخلق، ووجوده ليس أمراً مغايراً لذاته فكما أننا لا نعلم حقيقة ذاته كذلك لا نعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود أيضاً (إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة) هذا دليل على قولنا أثبتته يعني ليس بين النفي والإثبات واسطة وهذا من أجلى الضروريات فإذا أبطلنا النفي تحقق الإثبات بالضرورة.

(قال له السائل: فله إثنية ومائية؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لا يثبت الشيء) في الأعيان (إلا بانية ومائية) (١) لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأننا نقول: المراد بالوجود مبدء الآثار ومبدء الآثار فيه جل شأنه هو ذاته المقدسة الحقة الأحدث المنزهة عن التكثر والتعدد مطلقاً وفي الخلق أمر زائد على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في الأعيان وهو الذي يعبر عنه بكونهم في الخارج سواء كان متحققاً فيه أو أمر اعتبارياً محضاً منزعاً من المهيئات على اختلاف القولين (٢) فعلى هذا لا تشارك بينه وبين خلقه في الوجود إلا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وسائر الأسماء المشتركة لا يقال: هذا لا ينفع لوقوع التشابه حيث بينه وبين وجود الأشياء في كون كل منهما مبدء للآثار لأننا نقول: هو مبدء الآثار بحيث لا يحتاج في صدورها إلى غيره أصلاً ووجودات الأشياء في المبدئية لآثارها تحتاج إلى غيرها من جهات شتى كما لا يخفى، فلا تشارك في المبدء أيضاً إلا باعتبار الاسم، لا يقال: ما ذكرته من أن وجوده عين ذاته (٣) منافي لقوله عليه السلام: «نعم» أي نعم فله إثنية ومائية لأنه يفيد أن

(١) قوله «لا يثبت الشيء إلا بانية ومائية» لا ينافي ما يقال من أن وجوده عين ماهيته. (ش)

(٢) قوله «على اختلاف القولين» يعني بهما أصالة الوجود وأصله العامة. (ش)

(٣) قوله «من أن وجوده عين ذاته» لا ريب أن وجوده تعالى عين ذاته كما *

وجوده مغاير لذاته لأننا نقول: المراد بالمغايرة والمغايرة الاعتبارية فالذات من حيث هو ووجود من حيث أنه مبدء كما أنه ذات وقدره و علم باعتبار الحيات ولا يوجب ذلك التكشّر في الذات وإنما التكشّر في الأمور الخارجة عنها ، وقد يقال : المراد بانيّة الواجب وانيّة الممكن الأمر المتزّع من الحقيقة العينية الذي يعبر عنها بحصولها في الأعيان وهذا الأمر المتزّع مغاير لجميع الحقائق العينية حتى لحقيقة الواجب أيضاً ولا يلزم أن يكون للموجب صفة زائدة عن ذاته لأن هذا المتزّع أمر اعتباري (١) لا تحقق له في الخارج (قال له السائل: فله كيفية ؟) كأنه توهم من ثبوت الإنيّة له ثبوت الكيفية له و قصده من ذلك السؤال هو

ذكره الشارح والابنة في كلام الامام (ع) بمعنى الوجود والمائية بمعنى الماهية بلا اشكال و اثبت (ع) لكل شيء حتى لو اوجب الوجود ماهية وهذا يناقض ما اختاره الشارح من أنه لا ماهية له تعالى غير الوجود و أيضاً يخالف اظهر الاحتمالين في قوله (ع) ولم أحده و لكنني أثبتته، اذ مناه أنى أثبت وجوده من غير أن أثبت له ماهية، والجواب أن الماهية قد تطلق و يراد بها ما به الشيء هو وان كان نفس الوجود وبهذا المعنى يقال: الحق مساويه اتيته، فلو اوجب الوجود ابنة أى وجود وهو واضح وماهية أى ما به هو ولكنه عين وجوده بخلاف الممكنات فان ما به هو فيها غير الوجود. (ش)

(١) قوله ولان هذا المتزّع أمر اعتباري، و بذلك يدفع اشكال الفخر الرازي وغيره من أمثاله . بانه أنكم تقولون لا يمكن معرفة حقيقة تعالى و ذاته للانسان ثم تقولون ان حقيقة عين الوجود و تقولون ان الوجود بدهي وهو أعرف الاشياء وهذا يوجب ان يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب ان مفهوم الوجود العام البدهي ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به و هذا نظير مفهوم المرض والدواء فان هذين بديهيان يعرفهما جميع افراد الانسان من البدوي والقروي والجاهل والعالم وقد بشرى من الصيادلة دواء يعرفه باسمه و يعلم انه دواء ولا يعرف حقيقة وأنه مركب من أي أجزاء و عناصر أو بسيط و مأخوذ من أي نبات أو معدن و بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لا يوجب معرفة حقيقة المشخصة. (ش)

التقرير والإلزام بأن ثبوت الكيفية له منافع لما ذكرته من أنه لا يشابه خلقه (قال: لا لأن الكيفية جهة الصفة والإحاطة) يعني أن كيفية الشيء منشأ لتأصفه بصفة و تحديده بها وإحاطتها به (١) مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، واللينة والصلابة واللزوجة والصلابة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرائحة، والحلاوة والدسومة، والحموضة والملوحة، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة، والعلم والجهل، واللذة والألم، والصحة والمرض، والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والعجل، والحقد، والاستقامة والانحناء، والتعقير والشكل، والزوجة والفردية، ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغير موضوعها فإن هذه الصفات كلها توجب تغير موضوعاتها إما بالفعل والتأثير أو بالفعال والتأثر أو بالاستعداد والقابلية، وكل ذلك من صفات الخلق وتوابع الإمكان والله سبحانه منزّه عنها، ولما كان السائل منكراً لوجود الصانع ولذلك كلما بلغ الجواب إلى غاية الإيضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله وكيفيته المقضية لتشبهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده ونفي الكيفية عنه، فلذلك قال ﷺ: (ولكن لا بد) للمتماثل في ذات الصانع و صفاته (من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) أي عن نفيه وتشبيهه بالخلق في الذات أوفي الصفات الذاتية والفعلية (لأن من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله) وهذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين (ومن شبهه بغيره) من الموجودات في الذات والصفات بعدما أثبت وجوده (فقد أثبتته بصفة

(١) قوله دو إحاطتها به، والظاهر أن يقال المراد إحاطة ذهن الإنسان به لأنه إذا كان له تعالى كيفية جاز للإنسان أن يصفه بتلك الكيفية ويحيط ذهنه به علماً ولذلك قال بعده ولا بد له من إثبات أن له كيفية لا يستحق لها غير، وبينه الشارح بابلغ وجه ولكن يجب أن يحصل الاشتراك الاسمي في كلامه على اختلاف مصاديق الالفاظ لا اختلاف المفاهيم إذ ليس مفهوم الوجود المطلق على الله تعالى غير مفهومه المطلق على المعكفات حتى يثبت الاشتراك اللفظي بل الاختلاف في المصاديق وكذلك العلم والقدرة وغير ذلك. (ش)

المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية) وهذا باطل لامتناع أن يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعاً مثلهم مشاركاً لهم في ذاتهم وصفاتهم التابعة لحدوثهم وإمكانهم ، وقد ثبت من هاتين المقدمتين أنه يجب الاعتقاد بأنه موجود مبدء لفوات جميع الموجودات وصفاتهم وأن ذاته وجوده وصفاته ليس كذوات سائر الموجودات ووجوداتهم وصفاتهم وأن "كل" ماله من صفات الكمال أرفع وأجل من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الأفهام وإليه أشار بقوله (ولكن لا بد من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره) لم يرد بكيفية المعنى المعروف لغة وعرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتأثر موضوعاتها فإن هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذات بل أراد بها ما ينبغي له من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المخصوصة به سبحانه بحيث لا يستحقها وغيره لأعلى سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك ، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره وإطلاق لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسع والتجوز لتعالیه عمّا يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى الملايق به ونعتقد أن ذاته وجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست مثل ذاتنا وجودنا وعلمنا وقدرتنا وسمعنا وبصرنا وأن المراد منها في شأنه ما هو أشرف وأعلى مما يصل إلى عقولنا وأن الاشتراك ليس إلا بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه ولما أثبت ^{عنه} أنه صانع وغيره مصنوع توهم السائل أن فعله في الصنع كفعلنا في الاحتياج إلى الحركة والمباشرة وتحريك الآلات فلذا (قال السائل : فيعاني الأشياء بنفسه) (١) أي يلامسها ويباشر خلقها بنفسه ويتعب في إيجادها باستعمال

(١) قوله « فيعاني الأشياء » ليس تصور كيفية صدور المعلوم عن الملة عند الباديين

أسهل من تصور أصل الملة لأن المعبود عندهم في الفواعل أن يباشروا التحريك والعموم

الآت و قوة قائمة به في النهاية معاناة الشيء ملاسته و مباشرته ، وفي المغرب العناء المشقة ، وفي الصحاح عني بالكسر عناء أي تعب و نصب (قال أبو عبد الله عليه السلام) : هو أجل من أن يعاني الأشياء بمباشرة و معالجة) أي بمباشرة بالأعضاء و الجوارح و مزاولة بالحركة و الانتقال و معاملة بالآلات و القوى (لأن ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الأشياء له) أي لا تنقاد له و لا يتمكن هو على فعلها (إلا بالمباشرة

بالتفريق كالنجار و البناء و المباشرة لا يتصور إلا أن يكون الفاعل جسماً كالمنفعل ، و المفعول عندهم من الفاعل غير المباشر أن يأمر عبيده و خدمه و عماله و الماديون المتدبثون أعني المجسمة و الحشوية أيضاً لا يعقلون غير ذلك فيصورون خالق العالم جسماً في السماء يحوطه خدمه و عماله و هم الملائكة و هم أجسام أيضاً ينفذون أوامر الله تعالى كعمال السطان و ينكر ذلك المادي الملحد ، و ظن السائل أنه يمكن افحام الامام (ع) بهذا السؤال كما كان أفحم غيره من محدثي العامة و حشويهم . فأجاب (ع) بأنه تعالى لا يحتاج الى المعانة و المعالجة كما يحتاج اليه صناع الانس اذ لا يطيع الموجودات أحداً بصرف ارادته و لا يمكن أن يوجد الباني بيتاً بالنية فيقول بالتصرف و المعالجة ولكن الله تعالى يوجد كل شيء بالمشيئة و لا يحتاج الى شيء آخر و أما الملائكة و سائر الوسائط كالطبايع و القوى و النور و المطر و الشمس و الريح و الادوية و غير ذلك فليس لهم واجب الوجود جلست قدرته و استعانتهم بهم بل نقصان بعض الممكنات عن قبول الفيض بلا واسطة و لا يليق بكونه اول ما خلق الله الا أشرف الموجودات وهو الانسان الكامل و سائر الاشياء وجدت بواسطته و قلنا : ان صدور المخلوق عن الخالق تعالى لا يقاس بأي شيء معانراء فان مثلثاء بالباني و الببت توهم منه استغناء المخلوق عنه في البقاء . وان مثلثاء بالنور و الشمس توهم منه كونه تعالى فاعلاً مضطراً غير عالم بما يفعل و كونه بعيداً غير حاضر ، وان مثلثاء بالبحر و ظهوره في امواجه توهم منه الحلول و ان كان حسناً من جهة بيان عدم استقلال المخلوق في وجوده و في قربه من معلوله و حضوره معه ، و أما الزنديق السائل فكان منتقداً للنور و الظلمة و تكون الاشياء بامتزاجهما و هذا معنى معقول للمادين كما أن النور و الظلمة ماهيتان معقولتان لهم ولو مثل لهم بفعل النفس في البدن أو في الافكار و المتخيلات كان أقرب الى ذهنهم لان النفس معنى معقول لهم في الجملة ، فيخسرع كالمهندس صورا و يوجدها في ذهنه بحيث تنعدم و تنمحى اذا قطع تسووجه اليها باختياريه . (ش)

و المعالجة) لعجزه وضعف قدرته و عدم ترتب فعله على مجرد إرادته فيحتاج في تنفيذ مشيئته إلى المباشرة والحركات و استعمال القوى والآلات (وهو متعال) عن الاتصاف بصفات المخلوق (نافذ الإرادة والمشية) في جميع الممكنات (فعال لما يشاء) بمجرد إرادته ومشيته بالارادية أجالها ، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها ، ولا همامة نفس (١) اضطرب فيها ، ولا مباشرة يتأثر بها ولا معالجة يتعب منها فسبحان من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، بلا صوت يقرع ولا نداء يسمع فهو متوحد في ذاته إذ لا تكثر فيه و متوحد في أفعاله إذ لا شريك له من الآلات والقوى غيرها.

((الاصل))

٧- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عيسى، عن عمه ذكره قال: سئل أبو جعفر عليه السلام: أيحوز أن يقال: إن الله شيء ؟ قال: نعم يخرج منه من الحديثين حد التعطيل و حد التشبيه ».

((الشرح))

قد مر شرحه مفصلاً.

باب

(انه لا يعرف الا به)

((الاصل))

١- « علي بن محمد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمران « عن الفضل بن السكن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله »

(١) الروية الفكر. وأجا لها أى أدارها و ردها. و همامة النفس. بفتح الهاء . اهتمامها بالامر، و قصدتها اليه.

« بالله والرسول بالرّسالة وأولي الأمر » [بالأمر] بالمعروف والعدل والإحسان «
 « ومعنى قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » يعني أن الله خلق الأشخاص والأشياء والنور والجواهر
 « والأعيان ، فالأعيان : الأبدان ، والجواهر : الأرواح ، وهو جلّ وعز لا يشبهه
 « جسمًا ولا روحًا ، وليس لأحد في خلق الروح الحساس الإدراك أمرٌ ولا سبب ، هو
 « المتفكر بخلق الأرواح والأجسام فاذنّى عنه الشبهين : شبه الأبدان وشبه الأرواح
 « فقد عرف الله ، وبالله وإذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله » .

((الشرح))

(علي بن محمد، عمّن ذكره عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمّان) أبو جعفر
 الكوفي روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثقة (صه) (عن الفضل بن السكّين، عن أبي عبد الله
 عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة) أي بأنّه
 متّصف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات
 القاهرة والشرايع الإلهية والنواميس الربّانية (و أولي الأمر) وهم القائمون
 مقامه و حجج الله على عباده وخزنة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ « بالأمر
 بالمعروف » يعني اعرفوا الإمام بهذا الوصف وهو كونه متّصفاً بالمعروف (والعدل
 والإحسان) أو كونه أمراً بها ، والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه التي حدّتها
 للناس و منعهم من تجاوز عنها والتعطيل لها ، والعدل الانصاف أو التحلي بالأوساط
 الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب
 العبد بين الجبر والتفويض وفي باب الأعمال كأداء الواجبات والسنن بين البطالة
 والترهيب وفي باب الأخلاق كالحكمة بين البلاهة والدّهاء والغفّة بين العتة والشره
 والسخاء بين البخل والتبذير ، والشجاعة بين التهور والجبن ، والإحسان أن يعبد
 الله كأنّه يراه أو التفضّل و يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام : « عاتب أخاك

بالإحسان إليه واردة شره بالإينعام عليه (١) «أراد أن العتاب القولي قلما يفيد، و
الفعلي من الإحسان يجنب القلوب ويوصل إلى المطلوب، ومن ثم أمر الله سبحانه
بالإحسان فإنه يستعبد الإنسان.

(ومعنى قوله ﷺ: اعرفوا الله بالله) هذا كلام المصنف يدل عليه أنه نقل
الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد إلى قوله: «والإحسان» ثم قال بعد
كلام حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: سمعت محمد بن
يعقوب يقول: معنى قوله: «اعرفوا الله بالله» - إلى آخره - «يعني أن الله خلق الأشخاص
المتلبسة بالخصوصيات الشخصية (والأنوار) اللابحة في الأجرام النورية (و
الجواهر) القائمة بذاتها الغير المفترقة إلى الموضوع (والأعيان، فالأعيان) التي
لها هيئة وجنة معلومة (الأبدان) التي لها جوارح وأعضاء مخصوصة (والجواهر)
الصرقة العارية عن العلايق المادية ذاتاً وفعلاً (والأرواح) التي هي الملائكة أو
النفوس البشرية، وفي بعض النسخ «والجواهر الأرواح» بترك العاطف بينهما ورفعها
على الابتداء والخبر. قال عياض: الروح والنفس بمعنى واحد لقوله ﷺ: «إن الله
قبض أرواحنا» وقوله تعالى «الله يتوفى الأنفس حين موتها» وقيل: الروح جسم
لطيف مودع في البدن يتبعه الحياة مادام ذلك الجسم فيه والإنسان هو مجموع الروح و
البدن. والنفس ذات الشيء ووجوده، وقيل: النفس جسم لطيف (٢) مودع في
البدن محل للأخلاق الملعونة كما أن الروح محل للأخلاق المحمودة والإنسان
يطلق على ذلك كله وقيل: الروح هو النفس المتردد في الجسد. وقيل: الروح
أمر مجهول لا نعلم حقيقته، وقيل غير ذلك (وهو جل) وعن لا يشبه جسماً وكذا
لا يشبه جسمانياً (ولأرواحاً) لتنزّهه عن الجسمية ولواحقها وعن التشبه بالخلق
المحتاج (وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو

(١) النهج قسم الحكم والمواظ تحت رقم ١٥٨.

(٢) قوله: «وقيل النفس جسم لطيف» ومذهب الخارج تجرد النفوس الناطقة كما

مر عنه مكرراً وقرضه هنا صرف نقل الأقوال. (ث)

المتفرّد بخلق الأرواح) السماوية والحيوانية (١) (والأجسام) الأرضية و
والفلكيّة ، وفيه ردّ على من نسب خلقها إلى العقول المجردة والسمادي العالية
زعماً منهم أنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد ، و تنبيه على استحالة مشابهته
بمخلوقاته الحادثة (فإذا تهي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج
الأجسام والجسمانيات كلّها في الأبدان و إدراج المجردات ولو احتقها كلّها في
الأرواح للاشتراك في علّة التمي فيكون المراد حيث تدفع مشابته عن جميع ما سواه
(فقد عرف الله بالله) أي بما يليق به وهو أنه هو الله المبدء المملوء بالصفات الخلق
و مشابهتهم كما قال : ليس كمثله شيء (و إذا شابه بالروح أو البدن أو النور) أو
بغير ذلك من الجواهر والأعراض (فلم يعرف الله بالله) إذ كلّ ما اتصف بمشابهة
شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله الصانع جلّ شأنه وإنما اقتصر في
معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبية ولم يذكر معرفته بالصفات الثبوتية
الذاتية إما لأن الصفات الذاتية أيضاً عند التحقيق راجعة إلى السلب فإن
قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء وعلمه عبارة عن عدم جهله بشيء وعلى هذا
كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام كمال توحيد الإخلاص له و كمال الإخلاص
تفي الصفات عنه (٢) « أو لأن التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتقرر
إلا بتفرض جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير و يسميه أهل العرفان بمقام

(١) قوله و بخلق الأرواح السماوية والحيوانية ، فرق الحكماء بين النفوس
السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فإن الحيوانات إذا نظر إليها
رأى فيها آلات مختلفة لأفعال مختلفة كالبصر والسمع واليد والرجل و يعلم بذلك أنها
أحياء و أما السموات عند القدماء فلا يرى فيها آلات فهي كرحى متشابهة الأجزاء في حركتها
مستديرة من غير محرك ظاهر لا يشك من رآه ان محركه موجود شاعر وهو النفس السماوية

و بهذا يعرف حياتها. (ش)

(٢) التهج الخطبة الأولى.

التخلية (١) ولما كان مقام التخلية مقدماً على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفية السلوك إليه سبحانه وكانت العقول البشرية القاصرة عن إدراك حقيقة وحقيقة صفاته سائرة من هذا العالم المحسوس إليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكماً بمثلثته تعالى لمدر كانه من المحسوسات ومشا بهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبيه على أنه يجب على السالك أن يغفل عن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهم بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفته تعالى طريقان (٢) الأول معرفة الحق بالحق ومعرفة ذاته الحق بذاته أو بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الأحدثية لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لمية لتعالیه عن العلة ولا إنية لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة للمية والإنية إنما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنما تحصل بالكشف والظهور للمكمل من أولياته كما قال سيد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهي مرتبة الفناء في الله (٣) بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره وكما قال سيد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أن هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرة بل هي رؤية قلبية ولا في أنها ليست مستندة

(١) قوله «و بسميه أهل الرفان بمقام التخلية» شبه تنزيه الله تعالى عن النقائص بتخلية القلوب والنفوس عن الرذائل والانهماك في حب الدنيا. (ش)

(٢) قوله «لمعرفة الله طريقان» والاحسن أن يثلث الطريق كما فعل في شرح الحديث الأول وأحسن منهما أن لا يحد بحد كما أشار إليه هناك وقوله «و ليست لمية لتعالیه عن العلة» لأن البرهان الملمى هو الاستدلال من العلة على المعلول ولا علة له تعالى وبرهان الصديقين الذي أشار إليه الخارج فيما سبق شبهه باللم عندهم إذ ليس استدلالاً من المعلول وأن لم يكن من العلة وهو النظر في أصل الوجود والحق أن الكلي لا يريد من معرفة الله بالله اثبات وجوده به بل تصور ذاته بذاته لا بمشابهة ما سواه. (ش)

(٣) قوله «هي مرتبة الفناء» قلنا في حواشي الوافي أن الجسم والجوهر *

إلى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر و مثله قول بعض الأولياء « رأيت ربِّي برَّبِّي
ولولا ربِّي مارأيت ربِّي » والظاهر أن قوله تعالى « أولم يكف بربك أنه على كل
شيء شهيد » إشارة إلى هذه المرتبة لأن النبي ﷺ بلغ إلى مقام يرى فيه الربُّ
بالربِّ وبه يستشهد على كل شيء ، ثم الظاهر أن هذا إشارة إلى أنه يمكن لكل
أحد أن يعرف ربَّه برَّبِّه بالنظر واستدلال كما قال بعض الأكابر « إن وجود الحق
ضروري » : الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دلَّ به على نفسه من الآثار العجيبة و
الأفعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات و
طبايعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوُّنها وقبولها للتغير والتركيب على المبدء
الأوَّل وإلى هذا الطريق أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله « الحمد لله الذي دلَّ على
وجوده بخلقه » (١) وقد أشار إليه جلَّ شأنه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز و
كيفية معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب على أهل كلِّ طريق أن يعرفوا أنه
تعالى مبدء أوَّل لجميع الموجودات لا يشابه شيئاً منها في الذات والصفات وأن ينزهوه
عما لا يليق به والمصنَّف رحمه الله حمل قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » على كيفية
معرفته الحقَّة الحقيقية التي تليق بجناب قدسه الأحديِّ الذات والصفات المنزَّه
عن المشابهة لشيء من الممكنات ليفيد أن معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي

* الذي يجعل جنماً للعارف إنما حصل في ذهننا من مقابلة الموجودات بعضها مع بعض
و ملاحظة اشتراكها في معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولا يجوز تعريف ماهيته تعالى
بالجسمية والجوهرية وهذه المعاني المنزعة من الممكنات إذ يثبت التشبيه بل يجب في
مقام التعريف أن يقال هو هو و هو ذاته ولا يحكي عنه ولا يشبه شيئاً غيره لا مجرداً كالروح
حتى يقال في نفسه أنه جوهر ولا مادياً كالإبدان حتى يقال أنه جسم انتهى ما اردنا نقله و
بالجملة إذا عرفنا بالجسم والجوهر و هذه الأمور فقد عرفناه بغيره ، وإن قلنا أنه هو ولا
يشبه شيئاً فقد عرفناه بالله و ليس المقصود اثبات وجوده بوجوده (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ٥٠ و قد تقدم.

شرك بالله، العظيم ويمكن حمله على الطريق الأول للمعرفة لأنه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني أيضاً لأن معرفته تعالى بأي طريق كان حاصلة بالله ومن جانبه ومما يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد بقوله «الصواب في هذا الباب أن يقال عرفنا الله بالله لا نأين عرفناه بعقولنا فهو عز وجل وإلهنا، وإن عرفناه عز وجل بأنبيائه ورسوله وحججه عليهم السلام فهو عز وجل بأعشهم ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عز وجل محدثها فبده عرفناه.

((الاصل))

٢- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عتبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيعة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل «أمير المؤمنين عليه السلام : بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه، قبل: وكيف عرفك؟ نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قرب، فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال: له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدء».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عتبة) الظاهر أن عتبة هذا (١) هو الذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وصححه

(١) قوله الظاهر أن عتبة هذا، لأدري من أين استظهر هذا الظاهر وما هي القرائن التي فهم الخارج منها كون عتبة هذا من أصحاب رسول الله (ص) والحق أنه سهو - منه قدس سره - ولم يكن دأب التكلم في رجال هذه الأحاديث والنظر في أساندها إلا الرواية في الأصول والاعتماد فيها على المتن والمضمون والا فأكثر أحاديث أصول الكافي ضعيف الإسناد ولو كان اسنادها معتبراً لم يكن حجة أيضاً ولكن معانيها ومتونها غالباً مطابقة لما تواتر من مذهب أهل البيت *

بضم العين و إسكان القاف و قال : هو أبو عمرو لا نصاري صاحب رسول الله ﷺ
 و خليفة علي عليه السلام (ابن قيس بن سمان بن أبي ربيعة) بالراء المهملة المضمومة ،
 والباء المنقطة تحتها نقطة ، ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين ثم حاء مهملة بعدها
 هاء و في بعض النسخ « أبي ربيعة » بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المشددة
 من تحت ثم حاء مهملة بعدها هاء (مولى رسول الله ﷺ قال : سئل أمير المؤمنين
 عليه السلام بم عرفتك بك ؟ قال : بما عرفني نفسه) مما ذكره في القرآن أو مما ألهمني
 (قيل : و كيف عرفك نفسه ؟ قال) عرفني بأنه (لا يشبهه صورة) لأن كل صورة
 تنقثر إلى ما تحل فيه والله سبحانه لا يفقر إلى شيء . و فيه رد على المصورة (ولا
 يحس بالحواس) المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل و ذلك لأنه تعالى
 كما لا يقبل الإشارة الحسية لكونها متعلقة بجسم و جسماني و ماله وضع
 و هيئة كما بين في موضعه ، كذلك لا يقبل الإشارة العقلية لاستلزامها تحديد
 المشار إليه و توصيفه بصفات كلية و أوضاع عقلية و إنما غاية كمال العقل في
 معرفته أن يتصوره من جهة صفاته السلبية والإضافية أو من جهة عنوانات صفاته
 الثبوتية الذاتية لا من حيث أنه عين تلك العنوانات أو معروض لها بل من حيث
 أنه عين فرد منها في الخارج و يصدق بوجوده بالمشاهدة الحسورية والبراهين القطعية
 مبتدأ له عما يتلقاه الحس والوهم من توابع إدراكاتها مثل التعلق بالمواد و
 الوضع والأين والمقدار والإشارة والتحديد وغير ذلك (ولا يقاس بالناس) لأن قياسه
 بهم إما في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات والكيفيات و كل ذلك

* عليهم السلام و لما دل عليه القول فإن وجد فيها شيء يشك في صحته وجب التوقف فيه
 و اما عقبة هذا فليس من أصحاب رسول الله (س) ولا أصحاب أمير المؤمنين (ع) لأن أحمد بن
 محمد بن خالد الذي كان في آخر المائة الثالثة روى عنه بواسطة واحدة فلا بد أن يكون
 على بن عتبة في أوائل المائة الثالثة أو أواخر الثانية و يكون في طبقه ابن أبي عمير و أمثاله
 في عصر الرضا أو الجواد عليهما السلام وبالجملة على بن عتبة هذا مجهول لا تعرفه و ليس
 على بن عتبة بن خالد الثقة المشهور ولا خير فيه. (ش)

على الواجب بالذات المنزه عن التشابه بالممكنات محال* (قريب) من كل شيء بالعلم والإحاطة بكمياته وجزئياته وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير* ولما كان المتبادر من إطلاق القرب هو الملازمة والإصاق والمشابهة نزهة قربه تعالى عن هذه الأمور بقوله (في بعده) أي في حال بعده عن كل شيء بالمقارنة والملازمة والمشاركة معه في ذاته وصفاته فأخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة إلى المجاز وكسرت الأحكام الوهمية في ذاته وصفاته (بعيد) عن مشابهة الخلايق ذاتاً وصفاتٍ وعن تناول العقول له حداً وكيفية وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلاً وإجمالاً ولما كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزهة بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله (في قربه) أي حال قربه من كل شيء بالمعنى المذكور وفيه إشارة إلى أنه تعالى ليس بزمان وزماني (١) ولا مكان ولا مكاني إذ لا يمكن اتصاف شيء منها بالقرب والبعد من جميع الأشياء من كل وجه (فوق كل شيء) بالقهر والغلبة إذ كل شيء مسخر لحكمه وقدرته ومتهور لإرادته ومشيتته إن شاء أوجده وإن شاء أبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه (ولا يقال شيء فوقه) لأن كل شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهر أعليه ولو وصف غبره بالقهر والقدرة فما شأ هو بالنسبة إلى ضعيف دونه وإذا نسب إلى من فوقه كان ضعيفاً بالنسبة إليه وكذلك من فوقه إلى أن ينتهي إلى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي هو الفوق على الإطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكل من عداه في رقب الحاجة إليه وذلك العبودية بين يديه (أمام كل شيء) (٢) أي قبل كل شيء ومتقدم عليه بالعلية

(١) قوله « وفيه إشارة إلى أنه تعالى ليس بزمان وزماني » وذلك لأن

الشيء المكاني لا يمكن أن يكون قريباً وبعيداً معاً وهو تناقض وأما المجرد فنسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة كالنفس بالنسبة إلى جميع أجزاء البدن فالله تعالى ليس في مكان وكذلك الزماني لا يمكن أن يكون قريباً من زمان آخر بعيداً عنه فالله

تعالى ليس في زمان ولذلك نسبته إلى جميع الامكنة والازمنة واحدة . (ش)

(٢) قوله « أمام كل شيء » فإن قبل فكيف ورد في القرآن « والله من وراءهم » *

لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها وكمالاتها إليه (ولا يقال له أمام) لأنه مبداً كل موجود ومرجعه فهو المتقدم الذي لا يتقدمه شيء في الوجود والكمال والرتبة والشرف، والفرق بين هذه المقرة وما تقدمها أن المقصود فيما تقدم هو الإشارة إلى وصف قدرته بالت تمام على كل مقدور وإظهار عجز ما سواه، والمقصود في هذه الإشارة إلى أنه مبداً لجميع الموجودات ومتقدم عليها مع اشتراكها في الإشارة إلى مطالب آخر وهي وجوب وجوده لذاته وأزليته وأبديته و وحدته و عينية صفاته و عدم الحلول والتحيز والتركيب و الافتقار إلى شيء كل ذلك ظاهر (داخل في الأشياء) (١) بالعلم والإحاطة بكلياتها و جزئياتها و كفياتها والتصرف كيف يشاء ولما كان المتبادر من الدخول هو الظرفية و الحلول أشار إلى تقدسه عن هذا المعنى بقوله (لا شيء داخل في شيء) أي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء مثلاً في الكل ودخول الحال في المحل و دخول الجسم في المكان فإن الدخول بهذا المعنى من لواحق الإمكان و توابع الافتقار وهي على واجب الوجود لذاته محال (وخارج من الأشياء)

* محيطه بل كيف ورد أنه بكل شيء محيط و معنى الإحاطة كونه في جميع الجهات . قلنا إذا انفينا عنه المكان لم يكن فوق ولا تحت ولا أمام ولا خلف حقيقة وإذا أريد المعنى المجازي فالأمام بالمعنى المجازي هو التقدم بالعلية فهو يوجب نفي كونه من وراء أي كونه ملولاً و أما الإحاطة بمعنى العلم و عدم اختفاء شيء عنه فصحيح مجازاً. (ش)

(١) قوله : داخل في الأشياء ، لا بالحلول كما يتبادر إلى أذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته و ساير الأشياء ، اطلاقاً و عكساً و روابط لا تستقل ولا تنقسم إلا بتوحيده كصور تخيله في ذهنك لا وجود لها إلا بأن تحفظها بقوتك المتخيلة وقد مثله المرقاء بالبحر والأمواج حيث لا وجود مستقلاً للأمواج إلا تبعاً للبحر و يومهم تمثيلهم الحلول كما يومهم تمثيل غيرهم بالبناء والبناء والنور والشمس لوازم باطلة آخر على ما مر وقد يمثلون بالمكس والعاكس و أحسن العبارات ما نقل عن أمير المؤمنين (ع) : داخل في الأشياء

كدخول شيء في شيء و هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود . (ش)

المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها و
 لما كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتجيز و خروج
 الجسم والجسماني من مكانه نزله تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء)
 كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محله و خروج ذي الهيئة من هيئته
 إلى هيئة أخرى فإن أمثال ذلك من خواص الإمكان، ثم أتى بالتنزيه المطلق عن
 جميع ما لا يليق به على سبيل الإجمال فقال: (سبحان من هو هكذا ولا هكذا
 غيره) سبحان مصدر مضاف إلى المفعول من سبحانه إذا نزّهه أي أنزّهه تنزيها عن
 جميع المعايير والتقايس من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشيء منها غيره ، و
 يحتمل أن يكون سبحان للتعجب من كمال تنزّهه وبعده عن صفات المخلوقين و
 بعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنه كمالا يكون له مشارك في صفاته الذاتية
 الكمالية كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية (و لكل شيء مبتدئ) الظاهر
 أنه مبتدأ وخبر ويحتمل أن يكون عطفاً (١) على قوله هكذا يعني سبحان من هو
 لكل شيء من الموجودات الممكنة مبتدئ مبتدئ منه وجود ذلك الشيء و كمالته و
 ما يليق به وإذا كان هو مبتدئ لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة
 أن يكون مبتدئ الجميع ممكناً.

((الاصل))

٣- «تحدثني إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن
 «حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني ناظرت قوماً فقلت لهم: إن الله جلّ جلاله
 «أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله، فقال رحمك الله:»

(١) قوله « و يحتمل أن يكون عطفاً » و هنا احتمال ثالث اظهر منهما نقله المجلسي
 عليه الرحمة قال : وقيل الجملة حالبة أي كيف يكون هكذا غيره والحال أن كل شيء غيره
 له مبتدئ، و موجد و هو مبتدئ و موجد و المبدء لا يكون مثل ماله ابتداء. (ش)

((الشرح))

(عبد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني ناظرت قوماً) في باب معرفة الله تعالى (فقلت لهم : إن الله جلّ جلاله) ليس «جلّ جلاله» في بعض النسخ (أجلّ وأعزّ أكرم من أن يعرف بخلقه) أي بإرشاد خلقه والحجج التي هم المرشدون إلى سبيل المعرفة و أمّا الهداية فموهبة كما دلّ عليه بعض الروايات، و دلّ عليه أيضاً قوله تعالى « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » أو بصفات خلقه لأن معرفته بها شرك بالله العظيم (بل العباد يعرفون بالله، فقال : رحمك الله) (١) أي يعرفون الله بهدأيته و توفيقه أي بما عرفهم به من نفسه من الصفات

(١) قوله « بل العباد يعرفون بالله » معرفة الله بالله يحتمل احدث ثلاثة معان، لان المعرفة إما أن يكون معرفة وجوده تعالى أي العلم بأنه موجود ، واما أن يكون بمعنى معرفة ذاته ، ثم الباء السببية في قوله «معرفة الله بالله» يحتمل معنيين الاول أن سبب المعرفة هو الله تعالى لكونه دليلاً على وجود نفسه ، والثاني أن الدليل عليه هو مخلوقاته بهدأيته فالاول من المنحولات الثلاثة أن معرفة وجوده ينبنى أن يكون بالنظر في أصل وجوده بالدليل اللمعي أو البرهان المديقي لا بالدليل الانبي و النظر في مخلوقاته . الثاني أن العلم بوجود الله تعالى سواء كان بالنظر في أصل الموجود أو بالدليل الانبي فانما تحصل للانسان بهدأيته و توفيقه . الثالث معرفة ذاته تعالى لا يمكن للانسان بنشيبه بخلقه و ذكر الجنس والفصل على ما هو دأب المنطقيين في الحدود بل معرف ذاته ذاته بأن يقال هو هو لا يشبه شيئاً غيره . والمعنى الثالث اخبار الكليني والثاني اخبار الصدوق والاول يستفاد من كلام المتأخرين من الشراح على اضطراب والمعاني الثلاثة كلها صحيحة في انفسها الا أن الظاهر من أكثر الروايات ارادة ما اختاره الكليني ولا يحمل هذا الحديث الا المعنى الثاني الذي نسبناه الى الصدوق عليه الرحمة أو معنى رابعاً أدق أشار اليه الشارح وما ذكره *

اللايقة به كما مر في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل أن يقرأ يعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود حيثئذ أنه تعالى لا يعرف حق المعرفة بالنظر إلى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفون بنور ربهم كما تعرف الذرات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله في آفاق النفوس أقل من نور الشمس في آفاق السماء قال عز من قائل « وأشرق للأرض بنور ربها » فضوؤه قاطع لرين أرباب الضماير، ونوره ساطع في أبصار أصحاب البصائر، ولا يبعد أن يكون قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله المتجلي لخلقته (١) » إشارة إلى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يرى الصانع أولاً والمصنوع ثانياً، وفي هذا القسم قد يقع الالتباس (٢) فيظن أن الرؤية القلبية تعلقت بهما معاً كما يقع الالتباس

كاف لاهل البصائر لاجابة الى زيادة بيان فيه وحام حوله الملامة المجلس (ره) ونقل دعاء عرفة لسيد الشهداء (ع) وكيف يستدل عليك بما هو في وجوده معتق اليك، أفرىك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بمدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك، سميت عين لتركها عليها رقيباً - الى آخر الدعاء، ومم ذلك ذكر كلاماً يوهم أنه أراد الاستدلال بالافاق والانفس وهو ما يقال له دليل الإن أي مرفق الله بخلقته ضدهما قتاله منصورين حازم. وروى الشيخ الصدوق في التوحيد في حديث طويل أن النضراني سأل أمير المؤمنين (ع) وقال أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عز وجل؟ فقال علي بن أبي طالب: ما عرفت الله عز وجل بمحمد (س) ولكن عرفت محمداً بالله عز وجل حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه وإرادة ألهم الملائكة طاعته و عرفهم نفسه بلائيه ولا كيف. (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٠٦. وفيه والحمد لله المتجلي لخلقته بخلقته.

(٢) قوله « قد يقع الالتباس » يظهر في هذا المقام الشطحيات من أصحابه ويظهرون ألقاطاً يشتمون منه طبع العامة و يضيق عن اقتنائها حوصلة أوهامهم وربما يشتم منها رائحة الكفر لولم يعلم من أربابها التوغل في الايمان ولكن يدفع المشابهة بالمحكم و الظاهر بالنسب ويحمل كلام الناس على الصحيح مهما أمكن. (ش)

في الرؤية العينية للناظر إلى المرأة فإنه يظن أنه يرى نفسه والمرأة معاً مع أن رؤية المرأة مقدمة على رؤيته، وثانيهما أن لا يرى مع الصانع غيره، وهذا القسم هو الفناء المطلق في الله ونظير مغفلة الناظر إلى المرأة عن رؤية شخصه إذا كان قصده من النظر إليها مشاهدة جوهرها وحسن هيئتها وسائر كمالاتها مع توجه ذهنه إلى التأمل في هذه الأمور وتوغله في التعمق في محاسنها.

(باب)

(أدنى المعرفة)

((الاصل))

١ - محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي؛ وعلي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني جميعاً، عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن أدنى المعرفة فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره ولا شبه له ولا نظير، وأنه قديم مثبت، موجود غير فقيد وأنه ليس كمثله شيء.

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي؛ وعلي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني جميعاً) همدان قبيلة من اليمن و بلد في العجم (عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام) قال العلامة: الفتح بالياء المتقطعة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء المشناة التختانية الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام و اختلفوا فيه أهو الرضا عليه السلام أو الثالث عليه السلام والرجل مجهول والإسناد إليه مدخول وقيل: إنما اختلفوا فيه لوقوع اختلاف في الفتح بن يزيد الجرجاني (١) والشيخ في

(١) قال في جامع الرواة رواية فتح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في التهذيب في باب تفصيل أحكام النكاح، وفي الاستبصار في «باب أن ولد المنة لاحق بأبيه»، وفي *

كتاب الرجال إنما ذكره في أصحاب أبي الحسن الثالث عليه السلام وحكم عليه بالجهالة والصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد (١) قال: سألت عن أدنى المعرفة) الأدنى من الدنو بمعنى القرب يقال: فلان دانى منزلة أي قريبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سألت عن أقرب منازل المعرفة ومقاماتها (فقال الإقرار) بالله أي بوجود ذاته المقدسة الملحوظة معها جميع الكمالات على سبيل الإجمال بالعينية دون الزيادة والملحوظة معها استبالاتها على ماديّ وجلّ وسيجىء عن الكاظم عليه السلام إن الله بمعنى المستولى على ذلك (بأنه لا إله غيره) بدل أو بيان لقوله بالله للدلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «فقال له: الإقرار بأنه لا إله غيره» (ولاشبه له) أي لا يشبهه شيء من الأشياء في صفاته الذاتية والعقلية والسلبية ولا يشبهه هو شيئاً منها في صفات الخلق ولو احق الإمكان ولم يعرفه من شبهه بخلقه بل أشرك معه إلهاً آخر (ولانظير) له أي لا يماثل شيء في ذاته المنزهة عن دنس الإمكان ولو احق الافتقار، ويمكن أن يراد بالأوّل نفي المشابهة في الصفات الذاتية والثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية، وبالجملّة لكل من الخالق والمخلوق ذات وصفات تخصّ به ولا يتحقّق في الآخر لشزّه الغني المطلق عن لحوق نقص الإمكان فهو تطرّق معنى الافتقار إليه (وأنّه قديم) إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجود فلا يكون واجباً بالذات، ولا يكون مبدء لجميع الموجودات ولا ينتهي إليه سلسلة الممكنات وإذا

* الكافي: «باب وقوع الولد من أبواب المتعة تدل على أن أبا الحسن هذا هو الرضا (ع)».

(١) قوله بسنده عن الفتح بن يزيد، هذا لا ينافي كلام الشيخ إذ لعل الرواية عن

الرضا (ع) بواسطة لم يذكر في رواية الصدوق أو لعل الصدوق عليه الرحمة سهى في تطبيق

أبي الحسن على الرضا (ع) و أورد في باب ما جاء عن الرضا لهذه العلة، والطبقة تدل

على صحة ما ذكره الشيخ في الرجال لأن الكليني روى عنه بواسطتين وهذا وإن كان ممكناً

مع كون الرجل من أصحاب الرضا (ع) لكنه بعيد ولا فائدة في التكلم في الأسانيد في

أخبار أصول الدين كما قلنا سابقاً. (ش)

أقر بأنه قديم فقد أقر بأنه لا شيء قبله وهو ظاهر ولا شيء معه إذ لو كان معه شيء ففي الأزل لم يجز أن يكون خالقاً له لأنه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً له، وإلى ذلك أشار مولانا الرضا عليه السلام بقوله «إعلم علمك الله الخبير إن الله تعالى قديم والقديم صفته العاقل على أنه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته» (مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية أو غير متغير من حال إلى حال إذ التغير أمر يلحق الزمان بالذات والزمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس بزمان ولا زمانياً فلا محالة لا يلحق ذاته المقدسة وماله من صفات الكمال ونعوت الجلال تغير أصلاً، فلا يجوز أن يقال مثلاً: كونه عالماً قبل كونه قادراً أو كونه حياً قبل كونه عالماً أو كونه قوياً بعد كونه ضعيفاً وكونه أو لا قبل كونه آخر (موجود غير فقيد) أي موجود لذاته بمعنى أنه غير منقتر في وجوده إلى غيره غير فاقده لوجوده أزلاً وأبداً أو غير فاقده لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى أنه عالم بذاته غير غافل عنها وبدوات الأشياء و صفاتها و خواصها قبل إيجادها وبعده فسيحان الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور (و أنه ليس كمثله شيء) لأن عالم القدس أجل من أن يدخل فيه صفات الخلق ولواحق الإمكان و عالم الامكان لا يصلح أن يتصف بصفات الواجب و خواص الملك الدنيان.

((الاصل))

٢- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم - في حال استقامته - «أنه كتب إلى الرجل: ما الذي لا يجتزع في معرفة الخالق بدونه؟ فكتب إليه «لم يزل عالماً و سامعاً و بصيراً، وهو الفاعل لما يريد. و سئل أبو جعفر عليه السلام عن «الذي لا يجتزع بدون ذلك من معرفة الخالق فقال: ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء» «لم يزل عالماً سميعاً بصيراً».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم في حال استقامته) طاهر ابن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كأخيه فارس بن حاتم، و طاهر من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام و أبي الحسن موسى عليه السلام وأخوه فارس من أصحاب الرضا عليه السلام قيل : هما كانا مستقيمين ثم تغيرا و تفسدا وأظهر القول بالغلو، وقال ابن الغضائري : طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني أخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفاً و كانت له حالة استقامة كما كانت لأخيه و لكنها لا تثمر، و فيه أنه إن أراد أنها لا تثمر في قبول ما رواه بعد التغير فهو كذلك و إن أراد أنها لا تثمر مطلقاً فهو ممنوع لأنها تثمر في قبول ما رواه قبل التغير كما في هذا الحديث (أنه كتب إلى الرجل) هو الكاظم أو الصادق عليه السلام (ما الذي لا يجتزئ في معرفة الخالق بدونه) أي بأقل منه (فكتب إليه لم يزل عالماً) بذاته و بالأشياء قبل إيجادها ولا يعزب عنه شيء منها كليها و جزئها و حقايقها و لوازمها و عوارضها و جوانبها و حدودها التي تنتهي إليها، روى الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الحسين بن يشار بالياء المنقطعة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثلثة المشددة (١) عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : سألته أي علم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إن الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل : إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال لأهل النار «ولوردوا العاد والمانهوا عنه» فقد علم عز وجل أنه لو ردّهم لعاد والمانهوا عنه . وقال للملائكة لما قالت : أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسدك الدماء و نحن نسبح بحمده و نقديس لك قال : إني أعلم ما لا تعلمون . فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، و فيه ردّ علي من زعم أنه ليس

(١) كذا في أكثر النسخ ولم أجده ضبطه مع الشين المعجمة بالياء المنقطعة تحتها نقطتين إنما الموجود في كتب الرجال والحسين بن يشار بالياء الموحدة والشين المعجمة أو بالياء المثناة من تحت مع الشين المهملة و جعل الأخير في بعض المصادر نسخة.

عالمًا بذاته نوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم أن التباين الاعتباري كاف كعلمنا بأنفسنا فهو عالم ومعلوم وعلم وعلى من زعم أنه ليس بعالم بغيره لأن علم أحد بغيره عبارة عن صورة مساوية له مرتسمة في العالم ولم يعلم أن علم أحد بغيره قديكون حضورياً (١) بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم وعدم غفلة العالم عنه وأن العلم الحضورى أقوى من العلم الحسولي ضرورة أن انكشف الشيء على أحد لأجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله وصورته فيه. وعلى من زعم أنه ليس عالمًا بالجزئيات (٢) لأن

(١) قوله قديكون حضورياً، حقق ذلك الحكيم الطوسي قدس سره في شرح الاشارات واستحسنه العلامة في شرح التجرید واختاره المتأخرون وأصله من الشيخ شهاب الدين وبيانه أن المعلوم يجب أن يكون متعلق الوجود بالنام وتعلق المعلوم بالعلمة أقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فاذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكره شيء وهو أنه لا يمكن حصر علم الواجب فيما ذكر، اذ يلزم منه عدم علمه بالاشياء قبل وجودها وهذا أفحش من العلم الحسولي الارتسامى ولا يندفع المحذور الا بها حققه استاد الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازى فى الاسفار وغيره من العلم الاجمالى فى الكشف التفصيلى فهو تعالى يعلم بملءه بذاته جميع الاشياء مفصلاً ولا يلزم من ذلك تكثر فى ذاته وليس ههنا موضع بيانه. (ش)

(٢) قوله وليس عالمًا بالجزئيات، هذا أحد الامور الثلاثة من مستغبات الفلاسفة التى عدها الغزالي مخالفة لدين الاسلام الاول قولهم يقدم العالم، والثاني عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث انكارهم للمعاد الجسماني. وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسي قدس سره من العلم الحضورى ارتفاع الاشكال وانقضى المخالفة، واعلم ان مبنى توهم جماعته منهم عدم علمه تعالى بالجزئيات أن العلم بالجزئى انما يحصل بالحس، والحس متأثر بالجوارح عن الموجودات الجسمانية وليس له تعالى جوارح متأثر والجواب أن ذلك فى العلم الحسولى لا الحضورى. وقال المتكلمون أن ابصاره بمعنى العلم بالمبصرات وسمعه علمه بالسموعات وقلوبه ان له علماً بالمذوقات والمشموحات والملموسات أيضاً لكن لا يطلق عليه الذائق والنام*

الجزئيات متغيرة فعلمه بها يوجب التغير في ذاته، ولم يعلم أن التغير أمر اعتباري يقع في الإضافة لافي ذاته ولا في صفاته ولأن علمه بالكميات و الجزئيات لعدم كونه زمانياً مستمراً على نحو واحد أزلاً و أبداً من غير تغير و تبدل أصلاً (وسامعاً وبصيراً) بالمسموعات الجليلة والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقلية و النقلية على (١)

* واللامس تبدل آسرعاً أدلغويّاً وبالجملة له تعالى علم بالحلاوة ولا يذوق الحلاوة كما يعرف اللذة والالم ولا يتألم نظير من يعرف وجع الفرس ولكن لا يجد الالم فعلا لانه لا يوجد حرسه وهذا الذي قاله المتكلمون عين ما قاله جماعة من الفلاسفة، الآن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات الا بوجه كلي وقال المتكلمون لعلم بالجزئيات لا بان يحس اى بوجه جزئى وكلاهما واحد فى المعنى، وبشئ طبايع السذج من التعبير الاول دون الثانى وبناء على العلم الحضورى بسقط البحث (ش)

(١) قوله والبراهين العقلية والنقلية البرهان العقلى المشهور هو دليل الحركة و السكون وهو خاص بالاجسام و بيانه أن الجسم لا يخلو عن الحوادث و أقفلها الحركة و السكون وهما حادثان لان الحركة كون الجسم فى مكان ثان بعد كونه فى مكان أول و السكون كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان بعينه، و قالوا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث ولم يقبموا دليلا على كون غير الاجسام حادثا، والبرهان النقلى آيات وروايات كثيرة تدل على خلق الارض والسماوات وما فيها وغيرها واجماع أهل الملة على الحدوث ولكن لم نر حديثاً أو آية تدل على اثبات الحدوث تبديلاً بل على اثبات واجب الوجود وأن الحدوث ملازم له كما أشرنا اليه سابقاً، وقال بعض المتكلمين بعد اعترافهم بأن الحدوث الذاتى كاف فى المملولية و فى ثبوت الواجب تعالى: أن الفاعل المختار يجب أن يكون مملوله حادثاً زمانياً والا لزم كونه تعالى فاعلاً مضطراً يصدر عنه العالم بنسبته اختياره وعلمه كصدور النور عن الشمس و نحن لا نشكك ذلك اذ يمكن أن يكون الفاعل المختار أراد الفاعلة الوجود على شيء بعد شيء دائماً باختياره ولا يجب تشبيه فعله تعالى بالشمس والنور، نعم لو كانت الشمس عاقلة عالمة مختارة فاعلة بالارادة وكان صدور النور

حدوث العالم فهو لذاته يسمع و يرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى وإن تجهر بالقبول فإنه يعلم الجهر و أخفى ، لا للآلات كما يسمع و يبصر لأجلها الإنسان و سائر الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسمية ولو احقها ، وفيه ردُّ على من زعم أنه لا يسمع ولا يبصر لأن السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة والآلة أو أمر مشروط به وليس له حاسة و لم يعلم أن ذلك قياس للغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لأن ذاته تعالى مغايرة لذواتنا و صفاته مخالفة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه و بصره نفس التأثر عن الحاسة ولا أمراً مشروطاً به ولا نكار هؤلاء الفرق الضالّة المضلّة علمه و سمعه و بصره خص ^(١) هذه الثلاثة بالذّكر لتثبيت قلوب العباد بها و تسديدها (و هو الفعل لما يريد) بمجرد الإرادة من غير حركة ولا آلة ولا تعب ولا صوت و هو نافذ الإرادة لا يمتنع عن إرادته شيء و فيه ردُّ على من زعم أنه واحد لا يصدر عنه إلا واحد (١).

* منها باختيارها و كونه دائماً لم يبدد المثل وله المثل الاعلى (ش).

(١) قوله «رد على من زعم أنه واحد» قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ليس مما عده النزالى مخالفاً للشرع وان عد كثير من قواعدهم غير تامة وأدلتهم غير وافية لكن حصر المخالفة في ثلاثة ذكرناها والحق أنه يرد بعض الاقوال لالانها باطلّة بل لانها تسلزم عرفاً أمراً باطلاً أولان عبارته توهم وتهجين كما حكى ان بعض الملوك رأى في المنام سقوط أسنانه فسأل بعض المعبّرين فقال: هذا دليل موت الأقارب فساء الملك ، ثم عرضه على معبر آخر فقال هذا دليل طول عمر الملك و كونه أكثر من عمر أقاربه، و مثله روى عن بعض الخلفاء سأل صحابياً عن عمره و أنه كان آمن من رسول الله (ص) أو أصغر قال الصحابي : كان رسول الله (ص) أكبر مني و لكنني ولدت قبله، والنبيان واحد من جهة المعنى لكن أحدهما حسن والاخر قبيح، اذا عرفت هذا فاعلم ان كون بعض مخلوقاته تعالى اشرف و أفضل من سايرها و كون الاشرف اول صادر عنه و كون سائر الاشياء مخلوقاً بعده و كون فاعليته تعالى لبعض الامور بواسطة ملك او سبب معد جسماني كالشفاء بالدواء ، و تحريك السحاب بالرياح ، و عذاب الكفار بأبدى المؤمنين و عدم صدور بعض الامور عنه تعالى أصلاً لنفيحه و مفسدته

(وسئل أبو جعفر عليه السلام) الظاهر أنه ليس من تمة حديث المكاتبة وأن الراوي عنه عليه السلام غير معلوم و يؤيده أن الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاحقة وقبل : الأظهر أنه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده (عن الذي لا يجتزء بدون ذلك) أي بدون فوضع الظاهر موضع الضمير (من معرفة الخالق) « من » بيان للموصول أو متعلق بلا يجتزء ، و على التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو (فقال : ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء) إذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان محتاجاً إلى المؤثر والمدبر مثله ، و أيضاً التشابه هو الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له (لم يزل عالماً سمياً بصيراً) إنما ترك العاطف هنا للتشبيه على كمال المناسبة بين الأخيرين وبين الأول لأن السمع والبصر في حقه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالسموعات والعلم بالمبصرات وحيى بالعاطف سابقاً للتشبيه على المغايرة بحسب الاعتبار .

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن الحسن بن علي بن يوسف بن »
« بقاح ، عن سيف بن عميرة ، عن إبراهيم بن عمر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : »
« إن أمر الله كله عجيب إلا أنه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن الحسن بن علي بن يوسف بن بقاح ، »
« كالظلم والكذب ليس شيء من ذلك مبائناً لقواعد الاسلام ومفاد قولهم « الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ليس الا ما ذكرنا و مع ذلك انه عبارة يشتمل منها الطبع ولو قيل انه خلق اشرف الموجودات اولاً و خلق غيره بعده لم يشتمل كذا ورد خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها وفي نهج البلاغة « نحن صنائع الله والناس بعد صنائع لنا » وهذا من جهة المعنى فظير قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولكن اداة الفنى تهيج السدج . (ش)

عن سيف بن عميرة، عن إبراهيم بن عمر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن أمر الله كله عجيب حيث أنه فاعل العجايب والغرائب من ملكوت السموات والأرض والعناصر والأمر كربات المعدنية والنباتية والحيوانية وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الذي يحير أبصار بصائر الخلائق و يضطرهم إلى الاقرار بوجوده وقدرته وعلمه والأذعان لإرادته وأمره و حكمته وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : « عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله (١) » (إلا أنه) إلا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة وتشديد اللام من أداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك ودفع توهم أن من لم يحصل له المعرفة لا حجة عليه بعيد جداً (قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس الله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذ عرفهم أن يقبلوا (٢) توضيح ذلك أن الله عرفهم وجوده وعلمه وقدرته وحكمته أولاً بما يدل على ذلك بالضرورة فإن من تأمل خلق السموات والأرض وما بينهما سيما في بدء خلقه في ظلمات الأرض ومتضاعفات الأستار واستقراره في قرار مكين إلى قبر معلوم وأجل معين وانقلابه في بطن أمه من حال إلى حال وهو لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء وخروجه من ذلك المضيق إلى منزل لم يشهده ومقام لم يعرفه ، واجترار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم أن له إلهاً صانعاً قادراً حكيماً عليماً وهذا العلم ضروري وإن احتاج إلى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز، ثم عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال وعينيته ونعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول بالاستقلال إلا بالاشراقات القلبية وإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام ليحيى من حي بيته ويهلك من هلك عن بيته ولئلا يكون للناس على الله حجة فوجب عليهم أن يعرفوه كما عرفهم وأن يصفوه بما وصف به نفسه، ومن وصفه بغير ذلك فقد أشرك به وألحد في أمره وتعدى في حقه.

(١) النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم ١٢٦.

(٢) سيأتي في باب حجج الله على خلقه من كتاب التوحيد.

باب

(المعبود)

«(الاصل)»

١- «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب و عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، و «من عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفات التي وصف بها نفسه فعتد عليه قلبه» «نطق به لسانه في سرائره و علانيته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً، وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقاً»

مركز تحقيق التراث
بمكتبة آية الله العظمى
المرجع

«(الشرح)»

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب، وعن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهم أي بتوهم أن له حداً أو كيفية أو صورة أو مقداراً أو أيناً أو ضعاً إلى غير ذلك من المعاني الوهمية والصور الخيالية والمفاهيم العقلية (فقد كفر) لأنه اتخذ معبوداً باطلاً، إذا لم عبود الحق لا يناله الأوهام ولا يدركه الأفهام ولا يعرضه لواحق المحسوسات ولا يحققه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، فمن تصوّره أو توهمه أو تخيّلته بنحو من هذه الأنحاء و عبده فقد كفر (ومن عبد الاسم) المركب من الحروف (١) مثل الله والرحمن والرحيم والقادر وغيرها (دون المعنى) المراد منه وهو الذات

(١) « من عبد الاسم المركب من الحروف ، عبادة الاسم المركب من الحروف بعيد من العقلاء أذ لم نر أحداً عبد الاسم أو نقل عبادته من أحد إلا أن بعض جهلة عصرنا يعدون كل تشريف و توكيم عبادة و يرون زيادة قبور الأولياء شركاً، والله يختم بخصاتم عليه نفس *

المقدسة المنزهة عن التركيب والحدوث (فقد كفر) لأن المعبود الحق هو المعنى والاسم غيره فمن عبدا الاسم فقد عبد غيره ومن عبده غيره فهو كافر (ومن عبد الاسم والمعنى) أي المجموع من حيث هو أو كل واحد منهما أو الأخير أنسب بقوله (فقد أشرك) حيث جعل الاسم مشاركاً للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتخذ إليهن اثنين بل آلهة لتعدد الاسماء وتكثرها (ومن عبدا المعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده و ذكر اسماً من أسمائه باعتبار أنه دال عليه على ما جرت عليه العادة من انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى لا باعتبار تعلق العبادة به (بصفاته) متعلق بعبد أو حال عن فاعله أو عن مفعوله أو حال عن الاسماء يعني من عبدا المعنى حال كون ذلك العابد آخذاً بصفاته أو حال كون المعنى مأخوذاً بصفاته أو حال كون الأسماء متلبسة بصفاته (التي وصف بها نفسه) في القرآن و بيئتها لرسوله و علمها الرسول أوصيائه و علمه الأوصياء سائر الخلائق كما تعرف من أحاديثهم (فعقد عليه قلبه) أي فعقد على المعنى المأخوذ مع صفاته على الوجه اللائق به قلبه عقداً جازماً (ونطق

* اسم الله أو أحد الأنبياء والأولياء كقرأ أو يقولون من استشفى أو تبرك باسم من أسماء الله تعالى فهو عابد غير الله تعالى و ينكرون تأثير الادعية والأسماء على ما ورد في الأحاديث والروايات والحق أن التبرك والتوسل شيء والعبادة شيء آخر و عليهما فالمراد من الاسم المعبود هو المفهوم المتبادر من الأسماء لأنفس الحروف ، وسيأتي في باب حدوث الأسماء رواية محمد بن سنان قال: سألت عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف، فمعنى قوله (ع) من عبدا الاسم من عبدا المفهوم وهذا أحد الاحتمالين الذين ذكرهما المجلسي عليه الرحمة وفي مقابلة من عبدا المصداق و هو المعنى في كلام الامام (ع) والحاصل أن عبادة المفهوم كفر و عبادة المفهوم والمصداق مباح شرك و عبادة المصداق بإشارة المفهوم إيمان حق فمن عرف الله تعالى بصفة القدرة فقط و عبده باسم القادر فقط فقد عبد صفة واحدة بشرط لا عن غيرها و الواحد لصفة القدرة الناقدة لغيرها من الصفات ليس هو الله تعالى ظاهر من اخاف اخاء واحسن اليه ولا يعرف انه اخاء لا يصدق عليه صلوة الرحم. (ش)

به لسانه) بسبب ذكر أسمائه (في سرائره و علانيته) السرُّ متعلق بالعقد والعلانية بالنطق، وتعلق المجموع بالمجموع أو كلُّ واحد بكلِّ واحد بعيد، وفيه إشارة إلى اعتبار خشوع القلب والجوارح في العبادة (فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً، وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقاً) حقاً مفعول مطلق حذف ناصبه وجوباً كما في زيد قائم حقاً أي حق حقاً يعني ثبت وفي قوله «بصفاته التي وصف بها نفسه» إشعار بأن صفاته توقيفية وأن الحقيقة الإلهية غير معلومة لنا وإنما نعلمها من جهة صفاتها و آثارها الظاهرة في عالم الإمكان و أنها مختلفة فإن أثر العلم والحكمة شيء و أثر الصنع والقدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات، ثم لما كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الذي يقف فيه الأوهام على حد لا يليق بحجاب الحق لأن عالم الوجوب الذاتي عالم وحدة لا كثرة فيه أصلاً ولا سبيل فيه لأحكام الوهم و كانت هذه الصفات التي اختلفت آثارها و مفهوماتها غير مفيدة لمعرفة تعالى على أي وجه أخذناه، و أي طريق تصورناه بل قد تصير حجاباً بيننا وبينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيزين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم اعتقدوا أن صفاته أمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة وجب على العبد السالك إلى الله الطالب لمعرفة من جهة صفاته على ما ينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات القلبية (١) الحاصلة من أجل متابعة النواميس الإلهية والقوانين

(١) قوله و أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات، اجاد البيان غاية في شرح الحديث ولم يبق لاحد كلاماً الا توضيحاً و تمثيلاً والحاصل أن الانسان لكونه في عالم الفرق والكثرة يرى كل شيء متميزاً عن الآخر مبانياً عنه وعلى اصطلاح المنطقيين يلاحظ كل مفهوم بشرط لاعتبار الآخر و اسامى الله تعالى و مفاهيم صفاته كالعلم والقدرة والحياة وغيرها متميز و المصداق واحد و كذلك معرفة الائمة عليهم السلام فمن الناس من كان يعرفهم بأنهم من اولاد النبي (ص) و يكرمهم كما تكرم الذرية الطيبة و منهم من كان *

الشرعية التي بينها رسول الله ﷺ لوصية أمير المؤمنين عليه السلام و بينها أمير المؤمنين عليه السلام للأمة وهداهم إليها فمن عرف صفاته بتعليمه عليه السلام و جرّدها عن شوائب الأوهام و مفتريات الأفهام فهو من أصحابه عليه السلام و من عرفها برأيه و أخذها بوجهه فهو ضالّ مضلّ شبه ربّه بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ، ثم هذا طريق المتوسطين (١) في معرفته تعالى . وأمّا الكاملون بالنفوس القدسية كالأنبياء والأصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثم يعرفون آثاره وأفعاله كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»

((الاصل))



٢ - عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم ، «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها ، الله ممّا هو مشتق ؟ قال : فقال لي « و يا هشام الله مشتق من إله والاله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم

فهم يعرفهم بأنهم علماء محدثون و يجملونهم في رتبة الشافعي و ربيعة الرأي و منهم من يقول بعضهم وطهارتهم ووصول احكام الله اليهم من الرسول (ص) بالاستاد و استحقاقهم الخلافة لانهم اقرب الى رسول الله (ص) كبعض الزيدية و منهم من يعتقد فيهم الولاية و الائهام والرابطة مع الله تعالى و كونهم مؤيدين بروح القدس و عدم انحصار علومهم في النقل والرواية ، و امامتهم بالنسب والنصيب من الله تعالى و منهم من يجاوز ذلك حتى يقول بتصرفهم في الاكوان والامامة والاحياء وغير ذلك والمعرفة الحقيقية ان يعلم ما هم عليه وكذلك عباد الله تعالى باعتبار صفة من صفاته ليس عبادة له تعالى و معرفة بل عبادة تلك الصفة خاصة الا ان تقصد المعنى أى المصداق والحقيقة و تجعل الصفة اشارة اليه و ليس ذلك سهلاً على أكثر الناس فصيح أن يقال هذه الصفات حجب . (ش)

(١) قوله «هذا طريق المتوسطين» أى من عبد المسمى بإيقاع الاسماء عليه بصفاته و

اما الكاملون فهم يعرفونه بذاته ثم يعرفون آثاره . (ش)

«دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين»
 «ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت يا هشام، قال فقلت زدي قال: إن
 «الله تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله»
 «معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء»
 «اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق أفهمت يا هشام فهمت تدفع»
 «به وتناضل به أعداءنا والمتخذين (١) مع الله جل وعز غيره؟ قلت: نعم، قال: «
 «فقال: نعمك الله به وثبتك يا هشام، قال هشام فوالله ما قهرني أحد في التوحيد»
 «حتى قمت مقامي هذا».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أن سأل
 أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها) أي سأل عن كل واحد منهما أو سأل عن
 اشتقاقها وذكر أسماء من باب التمهيد على أن يكون هذا الكلام من قبيل سأل عن زيد
 وحاله أي سأل عن حاله، ولعل ذلك السؤال نشأ من العلم بأن أسماءه تعالى
 لا تدل على ذاته بذاته بل إنما تدل عليها مع ملاحظة صفاتها فلذلك سأل عن اشتقاقها
 والاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك
 أن الأول مأخوذ من الثاني وأن الثاني أصله (الله ممّا هو مشتق) أي سأل الله مشتق
 من أي شيء فقوله «مما» متعلق بمشتق (قال: فقال لي يا هشام الله مشتق من إله) بكسر
 الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تحقيقاً لكثرة
 في الكلام ولو كانت عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم الإله، وإنما
 قطعت الهمزة مع كونها زائدة غير أصلية في النداء مثل يا الله للزومها تعجباً لهذا
 الاسم الشريف وقال أبو علي النحوي الألف واللام عوض منها ولهذا قيل: يا الله
 بقطع الهمزة لكونها عوضاً عن الهمزة الأصلية المحذوفة التي هي همزة قطع لكونها
 جزء كلمة، ورد الأول بأنه لا يجوز أن يكون قطعها لكثرة الاستعمال لأن ذلك

(١) في أكثر النسخ [والملاحدين].

يوجب أن يقطع الهمزة في غير هذا الاسم مما يكثر استعمالهم له فعلماً أن ذلك لمعنى اختصت به ليس في غيرها ولا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون عوضاً من الحرف المحذوف الذي هو الألف والفرق بين المشتق والمشتق منه أن المشتق وهو الله مختص بالمعبود بالحق لا يطلق على غيره أصلاً والمشتق منه وهو الإله اسم جنس يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بالحق ومع الغلبة يستعمل في المطلق أيضاً كما في قولنا لا إله إلا الله وأما الإله فقد اختلفوا في أصله المشتق منه فقال صاحب الكشف إنه مشتق من إله بفتح الهمزة وكسر اللام إذا تحير لأنه ينظمها معنى التحير والدَّهْشَة وذلك لأن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش العقول فيها ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح، وقيل من إله بفتح الهمزة واللام إلهة بمعنى عبد لأن الناس يعبدونه وهو معبود وإليه ميل الجوهري وقيل: من ألّهت إلى فلان أي سكنت إليه لأن القلوب تطمئن بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته، أو من إله إذا فرغ من أمر نزل عليه لأن العابد يفرغ إليه في النوائب أو من إله الفصل إذا ولع بأمره إذا العباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، أو من إله إذا تحير وتخبّط عقله وكان أصل إله ولاها قلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها فقل إله، وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه لاهاً إذا احتجب وارتفع لأنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع على كل شيء وعمّا لا يليق به، ويحتمل أن يقرء أيضاً إله في هذا الحديث بفتح اللام وكسرها فيرجع اشتقاق الله منه (١) إلى المعاني المذكورة بالا واسطة وبالجملة المستفاد من هذا الحديث

(١) قوله «فيرجع اشتقاق الله منه» في محكيات أبي البقاء اختلف في لفظة الجلالة على عشرين قولاً أصحها أنه علم غير مشتق على ما هو اختيار المحققين لاستلزام الاشتقاق أن يكون الذات بالأمور لأن سائر الاسامي الحقيقية صفات وهذا إذا كان مشتقاً يلزم أن يكون صفة وليس مفهومه المعبود بالحق كالإله ليكون كلياً بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً أو على كفيات ذلك الوجود أعني كونه أزلياً بدياً واجب الوجود لذاته - إلى أن قال - وإنما الكلام في أنه من الأعلام الخاصة أو العامة وانفقوا *

أن الله أصله إله على فعال أو فعل بفتح العين أو كسرهما وأنه يجري فيه ما يجري في أصله من المعاني المذكورة وأنه صفة كصله وإن صار علماً لذاته المقدسة كالنجس للثريا وبذلك يظهر بطلان قول من قال: إن الله غير مشتق من شيء وأنه علم في الأصل لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به ولا بد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الأسماء سوى الله ولأنه لو كان وصفاً لم يكن لإله إلا الله توحيداً مثل لا إله إلا الرحمن فإنه لا يمنع الشريعة بحسب أصل الموضع الوصفي ، فقال القاضي: والأظهر أنه ووصف في أصله لكنته لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره و صار كالعلم مثل الثريا أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به و عدم نظر في احتمال الشريعة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أقاد ظاهر قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض» معنى صحيحاً ولأن الاشتقاق هو كون أحدهما اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة (والإله يقتضي ما لوها) أي حائراً متحيراً مدعوشاً في أمره أو عابداً متعبداً له أو ساكناً إليه مطمئناً بذكره أو فارغاً إليه مولعاً بطاعته متضرعاً له أو متحيراً متخبطاً متفكراً في شأنه وعلو قدره أو محتجباً عن إدراكه ، فالله لكونه مشتقاً من الإله يقتضي ما لوها بهذه المعاني أيضاً والغرض من هذا الكلام هو التنبيه

على أن لفظ الله مختص بالله وأصل اسم الله الذي هو الله ثم دخلت عليه الالف واللام إلى آخر ما قال. وهذا الذي اختاره ونقله عن المحققين هو الصحيح ولا ينافيه الحديث كما زعمه الشارح حتى ضعفه صوناً للكلام الإمام (ع) وذلك لأن الاشتقاق في عرف المتأخرين غيره في اصطلاح الإمام (ع) والإمام (ع) أثبت الاشتقاق بمعنى والمتأخرون نفوا الاشتقاق بمعنى آخر والاشتقاق في كلامه (ع) أقرب إلى لغة العرب الفصحى ومقصود الأخذ بالمناسبة كما قالوا إن الروح مشتق من الريح وليس الروح مشتقاً في اصطلاح المصنفين بل هو مناسب في المعنى واللفظ مع الريح فكأنه مأخوذة منه أي مشتق بهذا المعنى وفي رواية علاه

ابن عبد الرحمن بأن اسم فاطمة مشتق من فاطر السموات (ع)

على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق أيضاً، ويحتمل أن يراد بالمألوه
المألوه فيه بتقدير في و هو المعبود وهذا أنسب بقوله (والاسم غير المسمى)
فإنه يعني المركب من ألف ولام وهاء غير معناه المقصود منه، وقد اختلفوا في أن
الاسم غير المسمى أو عينه والأوّل هو الحق وهو مذهب المعتزلة والثاني هو
الباطل وهو مذهب الأشاعرة قال الراغب من قال بالأوّل نظر إلى قولهم سمّيته
زيداً وزيد اسم حسن، ومن قال بالثاني نظر إلى قولهم رأيت زيداً وزيد رجل
صالح فإن مرادهم هو المسمى أقول: فيه نظر لأن مرادهم في هذا اللفظ (١)

(١) قوله فيه نظر لأن مرادهم من هذا اللفظ نظر الخارج غير وارد على الراغب بل
هو ابطال لزعم الأشاعرة واستنادهم، فكيف للأشاعرة من أقوال غير معقولة تسكوا
بها بتعصب شديد مثل أن الله تعالى ليس بجسم ومثلك يرى بالبصر، وقولهم بالجبر وأنه
تعالى يجري الأفعال على أيدي العباد وما يقبهم عليه، ومثل قولهم بنفى الحسن والنبح
العقليين، ومثل قولهم بنفى الأسباب وجواز الترجيح من غير مرجح. ومن قولهم بالكلام النفسى
و يقدم القرآن، وبالكسب وهذا أيضاً أعنى قولهم بأن الاسم عين المسمى مثل تلك
الخزعبلات ليس لها معنى البتة وليس مستندهم في عقائدهم عقل ولا نقل صحيح بل عواطف
العامّة واستعدادهم لقبول الإغراق والمبالغات في تعظيم ما ينسب إلى دينهم وإن خالف
المعقول والمنقول مثلاً رأوا نسبة كل شيء إلى الله تعالى حتى أفعال العباد تعظيماً له تعالى
واستبشعوا أن يقال أن العباد يفعلون أفعالهم بنير إرادة الله، ورأوا قدم القرآن تعظيماً
للقرآن، وحدوثه توهيناً له ونظير ذلك قد يفتق في الفلاة والمفوضة من المنتحلين إلى الشيعة
فيرون أن الأئمة شركاء في الألوهية وإن الله تعالى حل فيهم أو فرض أمر الرزق والخلق
إليهم ولا يلتفتون إلى الدليل العقلى والنقل على بطلانه والأشاعرة رأوا تعظيم الناس لاسماء
الله الحسنى والتبرك بها فدعاهم إلى القول بأن الاسم عين المسمى كما دعاهم مثله إلى
القول بقدم القرآن وإن اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا في العقل، وقبل العامة عنهم
لكون المواطف فيهم مقدمة على العقل، وأعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الأشعري
وكان الأشعري معاصراً للكلامية عليه الرحمة وأصل الاعتزال من أصل عطاء تعميده

مسماء باعتبار أن الحكم مترتب عليه لأن اللفظ نفس مسماء فلا دلالة فيه على العينية، وقال الشيخ رحمه الله في الكشكول : إعلم أن أصحاب القلوب على أن الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجلّي خاص ، وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر أنه هل هو عين المسمى أو غيره و ليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون (١) فسوّ دواقر اطيهم و أفدعوا كرايسهم بما لا يجدى بطائل ولا

«الحسن البصري في المائة الاولى و اواخر الثانية ووفات داصل سنة ١٣١ والمعتزلة اصحاب نظر وفكر و في مقابلهم اصحاب الحديث يسمون أنفسهم أهل السنة وكانوا يرون النظر في الدين بدعة مهلكة ولما ظهر شيخ الاشاعرة وتبع اميال اصحاب الحديث وعواطف العامة اجال النظر في غرضهم وعبر بين ما يستحسنه النوام ويكون اقرب الى مبولهم و رغباتهم و بين ما يستبشرونه ويتفرون منه فركب مذهباً في اصول الدين ووضح قواعد ولم يلتفت كثيراً الى المنال فيها مثلاً في التجسيم صريحاً في الله تعالى ومع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه وأن له يدين وعينين و وجهاً وأنه تعالى يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لانهم عن الله محجوبون، و يصدقون بان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا فيقول : «هل من مستغفر» وكل ذلك يثبت التجسيم واستوجه المتأخرون كلامه بان المصلحة التي اقتضت أن يعبر في القرآن والاحاديث بالفاظ كالوجه واليد وكونه تعالى على المرش هي مصلحة باقية مستمرة أبداً الدهر فيجب الاعتراف بهذه الالفاظ وعدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال في عدم جواز تأويل سائر ما ورد في الشريعة من المراج وعذاب القبر وأمثالهما. (ش)

(١) قوله «كما ظنه المتكلمون» ظاهر كلام الشيخ ان التشاجر كان اولاً بين العرفاء ثم اخذه المتكلمون من غير تحقيق وحملوه على غير وجهه ويحتمل أن يكون الامر بالعكس بأن يكون الاختلاف اولاً بين اصحاب الحديث والظاهر بين العامة وبين المعتزلة ثم اخذ منهم العرفاء و تكلموا فيه بمعنى أعلى و أشمخ على اصطلاحهم و صرفوا البحث عن الاسم اللفظي الى الاسم في اصطلاحهم. قال الفيض في الذات مع صفة معينة وتجلّي من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، وهذه الاسماء الملفوظة هي اسماء الاسماء وقد مر حديث محمد بن سنان موافقاً لاصطلاح العرفاء، وهو أن الاسم صفة لموصوف فمرجع تناجر اصحاب القلوب الى أن صفات واجب الوجود عين ذاته باعتبار و غيرها باعتبار وافهم ملاء والكراريس جمع كرامة بمعنى الاجزاء . (ش)

يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيجہ رمزی ميتوان خواند زهر افسانه فيضى ميتوان يافت
وفيه أيضاً نظر لأنه إن أراد بالذات المأخوذة مع صفة معينة ذات المعنى
فهي المراد بالمسمى و كونها عين الاسم أوّل النزاع على أنه لاعمنى للتشاجر
المذكور بعد تسليمه (١) و إن أراد بهاذات اللفظ الحاصلة من الحروف و دلالتها
على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون فليتأمل، ثم لهذه المسئلة فوائد
كثيرة و ما يقال من أن النزاع (٢) فيها و تحقيق الحق منها لا طائل تحته ليس

(١) قوله لاعمنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه، التشاجر بين العرفاء ليس كالشاجر
بين المتكلمين لان الذات مع الوصف هي الذات باعتبار و ليست هي باعتبار ولم يختلف
العرفاء في ذلك الا في تعبيرهم مع التصديق بصحة التعبير الآخر و مثال ذلك قد سبق فان
من عرف جاره بعنوان أنه زيد بن عمرو ولم يعرف أنه من العلماء أو أنه من أقربائه ثم
عرف ذلك ان قال بعد ذلك انى كنت أعرفه صدق و ان قال ما كنت أعرفه صدق أيضاً لانه
عرف ذاته ولم يعرفه بصفة والذات مع الصفة غيرها بنير صفة و أما الاشاعرة فهم أنزل
أنزل من ان يفهموا هذه المعانى بل كلامهم في الاسم الملقب ولا يبعد نسبة ذلك اليهم بعد
أن رأينا منهم القول بأن الله ليس جسماً و ممذلك براء المؤمنين بأبصارهم لا ببصائرهم في الآخرة
ولا يراهم الكفار و غير ذلك من مخالقات العقول. (ث)

(٢) قوله و ما يقال من أن النزاع، يعنى كلام الشيخ البهائي ليس بشيء و هذا
جراة عظيمة سبق اليها قلم الشارح من غير عمد و قال الامام في التفسير الكبير أن هذا
البحث يجرى مجرى العبث و هو من المتعصين للاشعري فاذا اعترف هو يكون البحث عبثاً
فحق للشيخ عليه الرحمة أن يقول لا طائل تحته ولا معنى لتعصب الشارح لهم ولم يأت بشيء
هنا ولا هناك ولم يكن غرض شيخ الاشرعيين الا مآشاء عواطف العامة كما نرى في زماننا
من بعض الناس يلتزمون بكل شيء بخالف العقل من مذهب الاشاعرة ان كان فيها رضى
العامة مثلاً اذا قلت كل شيء بإرادة الله كان أدل على ايمانك من ان تقول فعلى باختيارى
وارادتى و اذا قلت ان الله قادر على أن يدخل الجسم المادى من الباب المسدود و الجدار

بشيء، و سيجي عليها زيادة تحقيق في باب معاني الاسماء و اشتقاقها إن شاء الله تعالى و لمّا أشار إلى أن الاسم غير المسمّى أشار إلى أقسام العبادة و إثبات واحد من تلك الأقسام و إبطال ما عداه بقوله (فمن عبد الاسم) و اتخذهُ معبوداً لنفسه (دون المعنى) المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق (فقد كفر) بالله حيث جعل ما ليس بربّ ربّاً معبوداً (ولم يعبد شيئاً) أي ليست عبادته هذه عبادة أو لم يعبد شيئاً موصوفاً بالشيئية الحقيقة الحقيقية المجردة عن شوائب الإمكان و لواحق الحدوث و عدم استحقاق الاسم للعبادة المختصة بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار أنّه اسمه للثناء و التعظيم (و من عبد الاسم والمعنى) أي مجموعهما من حيث المجموع أو كلّ واحد منهما بالاستقلال (فقد كفر و عبد اثنين) كفر باعتبار أنّه عبد المجموع أو جعل ما ليس بمعبود معبوداً و أشرك باعتبار أنّه عبد كلّ واحد منهما و اعتقد أنّ المعبود اثنين (و من عبد المعنى دون الاسم) وإن ذكر الاسم فإنّما ذكره ليستقل منه إلى معناه و يدعو به (فذاك التوحيد) المطلق الذي اعتبر فيه تجرّده عن جميع ما سواه حتّى عن اسمه الذي هو من أخصّ الأشياء (أفهمت يا هشام) معنى هذا الكلام، استفهم عن ذلك لما فيه دقّة باعتبار وجوب تجرّده عن جميع ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الأوهام (قال :

* المرصوص كما هو مذهب الاشاعرة كان أظهر لايمانك وأسهل قبولاً من أن تقول هذا محال كما هو مذهب أهل الحق و إذا قلت أن ثواب الله فضل من الله على العباد من غير استحقاق منهم كما هو مذهب الأشعري كان أقرب إلى أوهام الناس من أن تقول يجب على الله تعالى ثواب المطيع والالزم التبيح منه تعالى فتري كثيراً ممن لا علم لهم بأصول المذهب ملتزمين بمذهب الاشاعرة من غير أن يعرفوه و غرضهم أن لا ينسبوا إلى فساد العقيدة وضيق الإيمان ويذهب جاههم عند العوام فيختارون من محتملات كل عقيدة أقربها إلى قبول العامة إذ ليس عندهم ما يميزون به الحق من الباطل بأنفسهم و النرض من هذا الطويل أن حسن ظن المأرجح بالاشاعرة و طعنه على الشيخ البهائي عليه الرحمة - لدلالة كلامه على الفضلية الرفاء من المتكلمين في غير محله. (ش)

فقلت: زدني قال: إن الله تسعة و تسعين اسماً (مثله ما رواه الصدوق بإسناده مرفوعاً عن علي بن موسى الرضاعن آباءه عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ «لله عز وجل تسعة و تسعين اسماً من دعا الله بها استجاب له و من أحصاها دخل الجنة» (١) و في كتاب مسلم أيضاً عنه ﷺ قال: «إن الله تعالى تسعة و تسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» (٢) أقول: هذا العدد من أسمائه تعالى ذكره صاحب العدد فيها و شرحه ، و في هذه الأخبار دلالة على أن «الله» هو أشهر أسمائه تعالى لا إضافة الأسماء إليه و لأنه يعرف كل الأسماء الحسنى به فيقال: مثلاً الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن ولا دلالة فيها على حصر أسمائه تعالى في هذا العدد إلا بمفهوم اللقب و هو ليس بحجة اتفاقاً فلا ينافي ما يدل على أن أسمائه تعالى أزيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الأسماء و ثبت ذلك أيضاً من طرق العامة وإنما اقتصر على هذا العدد لكونه من أشرف الأسماء الحسنى ، و قال بعض العامة هذه التسعة والتسعون مخفية من جملة أسمائه كالاسم الأعظم و ليلة القدر ورد هذا القول بأنه بعيد لا يكاد يُعقل لقوله «من أحصاها دخل الجنة» و كيف يحصى ما لا يعلم (٣) و ههنا شيء من كلام العامة لا بأس أن نشير إليه فنقول قال

(١) راجع التوحيد باب أسماء الله تعالى من ١٨٩.

(٢) صحيح مسلم ج ٨ من ٦٣ من حديث ابن هريرة.

(٣) قوله وكيف يحصى ما لا يعلم وفيه ان خصوص هذه الاسماء غير مذكورة في حديث ولا نعلمها على أي حال الا ان الترمذي من العامة ذكر بطريق ضعيف عندهم اسماء لم يتطع به الحجة. والحق ان بعض الامور مما كلف به العباد وجوباً او ندباً و هذا حقه ان يكون مبيناً حتى يمثل ويمكن المكلف من الاتيان به وبعضها اخبار لا تكليف مثل ان في الجمعة ساعة ان اتفق الدعاء فيها استجيب وهذا خبر لم تكلف بأن نجته حتى تعلم تلك الساعة ولعل الاسماء التسعة والتسعين من ذلك. ثم ان في بعض روايات العامة، بعد ذكر التسعة والتسعين وانه مائة الا واحد وان الله وتر يحب الوتر وهذا وجه نفس الاسماء عن المائة، ويحتمل ان يكون احصاء تلك الاسماء تظير طلب الاستجابة بها كما في الدعاء «اسئلك باسمك الذي دعيت به على منالقي أبواب»

القشيري في حديث مسلم: «إنَّ الله تسعة وتسعين اسماً» دلالة على أنَّ الاسم هو المسمَّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى «والله الأسماء الحسنى» وقال أبو عبد الله الآبي: استشكل شيخني وأهل مجلسه كسلام القشيري هذا وقالوا من أين يلزم أن يكون الأسماء لغيره؟ ومضى المجلس على استشكل ذلك ثم قال الآبي وبيانه والله أعلم: أنَّ الحديث دلٌّ على أنَّ التسعة والتسعين اسماً لله تعالى لا سنده إليه تعالى فإن كان الاسم هو المسمَّى صحَّ الإسناد وإن لم يكن الاسم هو المسمَّى لم يصحَّ الإسناد وكانت لغيره كونها لغيره باطل، وأجاب بأنَّ الاسم غير المسمَّى ولا يلزم ما ذكر بل أسماء الله ولا يلزم منه تعدُّ في الإله لأنَّ الذات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبار الزائدة عليها كالله والقادر والعالم وغير ذلك من أسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة على القول بأنَّه غير مشتقٍّ وعالم وقادر كلُّ منهما يدلُّ على ذلك مع زيادة ما انتصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الأسماء (فلو كان الاسم هو المسمَّى لكان كلُّ اسم منها إلهاً) فلزم تعدُّ الإله على قدر تعدُّ الأسماء والتالي باطل باتفاق الأمة فالمقدَّم مثله، لا يقال المسمَّى بهذه الأسماء إله فلو كان المسمَّى متعدِّدًا لزم

❦ السماء للفتح بالرحمة انفتحت الخ ،

وذلك لأن تأثير الأسماء ليس بمعنى تأثير الالفاظ والحروف بل بمعنى تأثير صفاته تعالى وذاته بمشيئته وإرادته لكون كل ممكن مظهر الصفة من صفاته واسم من اسمائه والمعصود من الإحصاء توجه القلب إليها وفناؤه فيها في سيره كما أن دعاءه باسمه كذلك وهذا أيضاً معنى تأثير الاسم الأعظم وسيجيء لذلك تنمة أن شاء الله تعالى. ورده أن آصف بن برخيا علم حرقاً منه فنقل عرش ملكة سبأ في لحظة من اليمن إلى الشام وأن الجميع عليهم السلام يعلمون تسعة وتسعين حرفاً ، وليس هذا وصف الحروف إذ ليس في أسماء الله تعالى كلمة فيها مائة حرف. وفي شرح الأسماء: أن للذكر صورة ومعنى وحقيقة وأن شئت سم الثالثة غاية فصورته اللفظ ومعناه المفهوم التفصيلي وغايته التوجه إلى المتوجه إليه الواحد والمفهوم الاجبالي، (ش)

تعدُّ دالاله وإن لم يكن الأسماء نفسه وإن كان واحداً لزم على تقدير أن يكون الأسماء نفسه اتحاد تلك الأسماء لاتعدُّ الاله لنا نقول اتحاد تلك الأسماء المختلفة المتغايرة أيضاً باطل على أن اتحادها ممّا لا يعقل فلذلك جعل اللازم تعدُّ الاله (ولكن الله معنى) قائم بنفسه موجود لذاته لا تتركب فيه ولا تكثر بحسب الذات والصفات (يدلُّ عليه بهذه الأسماء) فهذه الأسماء جعلت دليلاً عليه وعلامة له ليدعوه الخلائق بها، لا يقال: مدلول هذه الأسماء ليس أمراً واحداً لأن مدلول الله هو الذات وحدها، أو مع اعتبار المعبودية معها مثلاً و مدلول العالم هو الذات الموصوفة بالعلم و مدلول القادر هو الذات الموصوفة بالقدرة و هكذا مدلولات سائر الأسماء . ولا شك أن هذه المدلولات متغايرة لأننا نقول : هذه المدلولات مفهومات وعنوانات يتقل منها الذهن إلى الذات المقدسة المنزهة عن التجزئي والتعدُّ والاتصاف بصفة زائدة هي تلك المفهومات وغيرها إلا أن ذاته لمّا لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء أطلق عليها العالم والقادر بهذا الاعتبار و ملاحظة الاعتبارات لا يوجب اختلاف الذات أصلاً (و كلها غيره) هنا أربعة أشياء الاسم والمسمّى والمسمّى والتسمية ، فالاسم الكلمة الدالة على معنى كلفظ بيت والمسمّى الذات الموضوع لها تلك الكلمة والمسمّى الواضع لتلك الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل تلك الكلمة أسماً لتلك الذات كوضع البيت لمسمّاها وقد يطلق التسمية على ذكر الاسم هكذا بيت والأربعة متغايرة كما ترى وهو مقتضى اللغة والعرف وقد يكون التغاير بين المسمّى والمسمّى بالاعتبار، ثم ذكر من أسماء الشاهد لتوضيح المقصود فقال: (يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء اسم للشروب والثوب اسم لللبوس و النار اسم للمحرق) فإن من قال: أكلت الخبز و شربت الماء و لبست الثوب و أحرقت النار، أراد بها هذه المسميات دون الأسماء واستدل من وافقنا من العامة على مغايرة الاسم للمسمّى بقول عائشة قالت للنبي ﷺ: ما أهرج إلا اسمك حين قالت غضباً عليه لا ورب إبراهيم ولم تقل لا ورب محمد لأنه لو كان الاسم نفس

المسمى لكنت هاجرة له، وأجاب من ذهب منهم (١) إلى العينية بأن هذا في المخلوق ولا نزاع فيه وإنما النزاع في الخالق وفي أن اسمه هو المسمى لأنه تعالى في ذاته وصفاته وأسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم وأسمائهم، وأنت خير بأن هذا الفرق تحكم (أفهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل) أي تجادل وخصام و تسبقه وتغلبه به (أعداءنا والملحدون) المائلين العادلين عن دين الله من الإلحاد باللام على ما رأينا من النسخ (٢) حال كونهم آخذين (مع الله تعالى غيره) على

(١) قوله وأجاب من ذهب منهم، أقول مقتضى كلامهم أن يجيبوا بأن عائشة هجرت اسم النبي (ص) أي عاهدت أن لا تجرى اسمه (ص) على لسانها فعدلت عن إضافة كلمة الرب إلى محمد إلى الإضافة إلى إبراهيم حتى لا تلتقط بمحمد وليس لفظ اسم إبراهيم ومحمد ولا سماهما واحداً ولا يلزم من كون رب إبراهيم ورب محمد واحداً كون محمد وإبراهيم واحداً كما لا يلزم من كونهما مفرقين كون محمد وأحمد أعني اسمي رسول الله (ص) مفرقين. (ش)
(٢) قوله باللام على ما رأينا من النسخ، وكذلك رأينا وعندنا نسخة عليه خط المجلسي رحمه الله والمحدث الجزائري رحمه الله وأجازته لبعض تلاميذه وتصريحه بالمقابلة في مواضع كثيرة وفي مرآة العقول شرح كلمة الإلحاد كما عناه على كل حال فليس المراد هنا الزنادقة أو المشركين بالمعنى الحقيقي لأن كون الاسم عين المسمى قول حشوية العامة وأهل الحديث منهم لا نقول المشركين وهذه المسئلة وإن كانت بمرتبة من الواضوح لا يناسب تبجح هشام بالنظية فيها على كل أحد لكن لما كان أصحاب الحديث في الجاه والمنزلة وقبول المواقف بحيث ما كان النظية عليهم سهلاً الآن يكون البرهان عليهم واضحاً جداً يفهمه كل أحد تبجح هشام به وأنت ترى أكبر كبراء القوم كالفرز إلى وإقاضي لم يتجرؤا في مسائل كثيرة على مخالفتهم لئلا يتهموا بمخالفة السنن ويترك سائر تحقیقاتهم بذلك. وذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب إلى الأشاعرة وكونه غيره إلى المعتزلة ولكن الأشعري أيضاً تبع أهل الحديث السابقين عليه وهذا الحديث دليل عليه لأن الأشعري كان متأخراً عن هشام بن الحكم جداً وكان معاصراً للكليني عليه الرحمة مع وجود قوله في عصر هشام، قال الإمام في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والأشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، ثم قال إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات منقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى (ش)

تضمن معنى الأخذ، ونقل الشيخ الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه «والمستخذين مع الله تعالى غيره» من الاتخاذ بالتاء المثناة من فوق والذال المعجمة وهو الأظهر (قلت: نعم، قال: فقال نعمك الله به) في الدنيا والآخرة (وثبتك ياهشام) في الدنيا عند المناظرة (قال هشام: فوالله ما قهرني) أي ما غلبني (أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) الظاهر أن «حتى» هنا للعطف ومعناها الغاية والانتهاء كإلى، وما قبلها ينقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ إليه فلذلك وجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وحكم الجارّة حكم العاطفة في المعنى المذكورة إلا في شيئين أحدهما أن الجارّة بعدها جزء أخير مثل سرت اليوم حتى وقت المغرب أو ما يلاقي جزءاً أخيراً مثل سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فإنّ بعدها لا يكون إلا جزءاً أخيراً، وثانيهما أن الجارّة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإنّ بعدها جملة فعلية أو اسمية، إذا عرفت هذا فنقول قوله «حتى قمت مقامي هذا» معناه حتى قمت في مقامي هذا المقام الذي أنا فيه الآن أو حتى بلغت مرتبتي هذه أو حتى قمت مقامي هذا المقام الذي هو مقام تعليمه و دعائه ﷺ على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني أحد، واعتبار الانتهاء إلى زمان القيام من مجلسه ﷺ.

«(الأصل)»

٣. «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي»
«نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أو قلت له: جعلني الله فداك نعبد الرحمن»
«الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال فقال: إن من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء فقد»
«أشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئاً بل عبد الله الواحد الأحد الصمد المسمى»
«بهذه الأسماء دون الأسماء: إن الأسماء صفات وصف بها نفسه»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام (١) أو قلت له) الشك من العباس أو من علي، وكونه من عبد الرحمن بعيد (جعلني الله فداك) عبد الرحمن الرحمن الواحد الأحد الصمد) المراد بالواحد نقي التركيب والأجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالأحد نقي الشريك عنه في ذاته وصفاته (٢) وقال ذوالمفاخر صاحب العدة هما اسمان يشملهما نقي الأبعاد والأجزاء، والفرق بينهما من وجوه الأول أن الواحد هو المتفرد في الذات والأحد هو المتفرد بالمعنى يعني الصفات، الثاني أن الواحد أعم مورداً لأنه يطلق على من يعقل وغيره والأحد لا يطلق إلا على من يعقل، الثالث أن الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الأحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما، والصمد هو السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويقصد في الحوايج والنوازل وأصل الصمد القصد، تقول صمدته أي قصدته، وقيل: الصمد الذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء أيضاً زيادة توضيح له ولما كان كلام السائل يحتمل أمرين أحدهما أننا نعبد هذه الأسماء ومفهوماتها وعنواناتها وثانيهما أننا نعبد مسمياتها أمره

(١) قوله وقال كتبت إلى أبي جعفر، هو الجواب (ع) على ما مر لأن عبد الرحمن لم يدرك أبا جعفر الباقر (ع). (ش)

(٢) قوله وفي ذاته وصفاته قال القيصري حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عندهم بالمرتبة الاحدية المعنوية جميع الأسماء والصفات فيها وسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والذات أيضاً وإذا أخذت بشرط شيء فاما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع، انتهى ما أردنا نقله، وتفسير المشرح مأخوذ من المرفاء وهذا اصطلاح خاص بهم وحمل كلام الامام (ع) على الفرق بين الواحد والأحد بهذا الوجه محتاج إلى تتبع وإقامة شاهد (ش)

عنه عليه السلام بالثاني ونهاه عن الأول وقل على الوجه الاتم كما أشار إليه بقوله (قال فقال :) على سبيل الكتابة أو من باب المشافهة (إن من عبداً لاسم دون المسمى بالأسماء فقد أشرك) لأنه عبد آلهة لتعدداً لاسم (و كفر وجحد) أي كفر بربه المستحق للعبادة وحجده لأنّه لم يعبدّه ولم يتّخذهُ إلهاً (ولم يعبد شيئاً) لأنّ عبادته هذه هي عبادة لا يترتب عليها ثواب ، أو لم يعبد شيئاً هو المعبود بالحق لأنّ اسمه غيره (بل اعبد الواحد) الواحد الصمد المسمى بهذه الأسماء دون الأسماء (اعبد) يحتمل أن يكون أمراً وأن يكون متكلماً وحده ، ثم أشار إلى أن أسماءه غيره ، وأن ليس لها استحقاق العبادة بقوله (إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه) المراد أن أسماءه تعالى كلماتها الدالة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفاً اعتبارياً أو صفاته عين ذاته والذات على صفات الذات ليس نفس تلك الذات ولا نفس تلك الصفات والمستحق للعبادة هو الذات دون غيرها ، أو المراد أن الأسماء علامات وأدلة لوضعها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة وكل ما هو مخلوق لا يستحق العبادة كغيره من المخلوقات

باب

(الكون والمكان)

((الاصل))

- ١- محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسن بن محبوب ، عن أبي حمزة « قال: سألت نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام فقال: أخبرني عن الله متى كان؟ فقال : « متى لم يكن حتى أخبرك متى كان؟ سبحان من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسن بن محبوب ، عن أبي حمزة قال :

سأل نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام فقال أخبرني عن الله متى كان) أي في أي وقت وزمان ثبت و تحقق وجوده (فقال: متى لم يكن حتى أخبرك متى كان) يعني كل ما يصح أن يسأل عن وجوده متى، يصح أن يسأل عن عدمه بمتى لأن الشيء لا يدخل في عقولة متى بوجوده فقط بل إن دخل فيها دخل بوجوده و عدمه جميعاً، و لكن لا يصح أن يسأل عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لأن وجوده أزلي غير مسبوق بالعدم أصلاً فلا يصح أن يسأل عن وجوده بمتى أيضاً، والحاصل أن السؤال عن كون الشيء بمتى إنما يصح إذا كان كونه زمانياً (١) ووجود الواجب تعالى شأنه ليس بزمانى فلا يجوز أن يسأل عنه بمتى (سبحان من لم يزل ولا يزال) نزله عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم إلى الوجود ولا من -

(١) قوله «كونه زمانياً» الزمان أمر موهوم لا تحقق له في الخارج الاعراض الحركة و الحركة عرض من عوارض الجسم فالجسم يمكن تغيره لم يكن للزمان مفهوم يتصور، و الاوهام العامة ترى الزمان والمكان واجبي الوجود و ان لم يفوهوا به فهو مرتكز في خواطرهم فلا يعتقدون امكان فنائهما وذلك لرسوخ مفهومهما في اذهانهم بمقتضى المادة و تكرارها يوجب تصورهما وهذا نظير ما ينوهمون في العالم جهة الفوق والتحت حقيقة وان كل شيء يجب أن يسقط من العلو الى السفلى و أن الارض لا بد أن تكون على شيء حتى لا تسقط و بالجملة لا يمكن أن يتصور مفهوم الزمان قبل خلق الاجسام المتغيرة والله تعالى منزّه عن الجسمية والتغير فلا يتصور له زمان ولا يمتثل متى كان الا في وصف موجود متغير يمكن أن يقال في حقه متى لم يكن، فان قيل انكم تقولون : الزمان مقدار حركة فلك الافلاك وبمد ما ثبت في الهيئة عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم في الزمان ويلزم أن لا يكون زمان على قولكم اصلاً قلنا الكلى لا يبطل بعدم بعض افراده وقولنا الزمان مقدار حركة ثابت مستمر ولا فرق بين أن ينسب الى حركة فلك الافلاك أو الارض او طبيعة الاجسام على القول بالحركة الجوهرية أو غير ذلك ألا ترى انك في تصور مقدار الزمان تحتاج الى آلة الساعة وحركة أجزائها ولو قرض ان لم يكن في العالم شيء متغير لم يكن الزمان أصلاً. (ث)

الوجود إلى العدم عن أن يدخل في مقولة متى وجوداً و عدماً أو عن جميع
النقائص ولو احق الا مكان (فرداً) حال من فاعل لم يزل أي فرداً في ذاته وصفاته
فلا تركيب فيه أصلاً ولا يشابهه شيء قطعاً (صمداً) أي مقصداً لجميع المخلوقات
و مرجعاً لجميع الممكنات إذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكل ممكن
فهو في ذل الحاجة إليه (لم يتخذ صاحبة ولا ولداً) لأن اتخاذ صاحبة تابع
للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة والجسمية والتركيب والانتقال من حال إلى
حال. وقد ثبت تنزهه تعالى عن هذه الأمور، وكذا اتخاذ الولد مقتض للمجانسة
والمشاركة في النوع والافتقار إلى من يعينه أو يخلف عنه و لحوق مرقبته بمراتب
الأجسام التي هي في معرض الزوال وقد وجب طهارة ذاته و صفاته عن جميع
ذلك، وفيه رد على من قال: الملائكة بنات الله والمسيح ابن الله وعزير ابن الله.

((الاصل))

٢. «عنه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام من وراء ظهر بلخ فقال: إنني
«أسألك عن مسألة فإن أحببتي فيها بناءتني قلت بأمانتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: «
«سأله عن شئ فقال: أخبرني عن ربك منى كان؟ وكيف كان؟ و على أي شيء؟
«كان اعتماداً؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى آتينا بلائين و
«كيف وكيف. بلا كيف وكان اعتماداً على قدرته، فسام إليه الرجل فقيل رأسه،
«و قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، و أن علياً وصي رسول الله،
«فأجابهم بالقسم بعده بما قام به رسول الله صلى الله عليه وآله و أنكم الأمة الصادقون وأنك
«الخلف من بعدهم».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر

قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنني أسألك عن مسألة) كأنه أراد بالمسألة جنسها لأن "ما سأل عنها ثلاث مسائل (فإن أجبتني فيها بما عندي) أي بالجواب الحق الذي عندي، و لعل الرجل كان من أهل الكتاب أخذ ذلك من الكتب الإلهية (قلت يا مامتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: سل عما شئت فقال أخبرني عن ربك متى كان) متى سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى الزمان و كونه فيه أوفي الآن، والأظهر بالنظر إلى الجواب «أين» بدل «متى» و هو سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى مكانه و كونه فيه كأن «متى» وقع سهواً من الناسخ و يؤيده أنه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه في عيون أخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن أحمد بن محمد بن أبي نصر وفيه «أين كان» بدل «متى كان» (و كيف كان) أي هو على أي وصف و كيفية من الكيفيات المتكثرة التي لا يخلو موجود من الموجودات عنها (وعلى أي شيء كان اعتماداً فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تبارك و تعالى أين بالأين (١) و كيف الكيف بلا كيف) أي خلق هبة الأين

(١) قوله «أين الأين بالأين» استدلال بأنه تعالى لم يكن له مكان بأنه لو كان له مكان لزم الدور فإن المكان متقدم عليه ولكن المكان مخلوق له تعالى فيؤخر عنه فيلزم أن يكون المكان متقدماً عليه ومتأخراً عنه وهذا دور و اعلم أن المكان في أوهام العوام واجب لا يصورون مكان عدمه وهو فضاء غير متناه خال عن الأجسام و قيل أن يخلق الله تعالى هذه الأجسام كان الفضاء الخالي موجوداً والدليل على أنهم يتوهمونه واجباً أنهم يحكمون بكونه غير متناه والآن لا يحكم بشيء من غير احساس به أو قيام دليل عليه الآن يكون واجباً في نظره، ألا ترى أنه لا يحكم أحد بوجود ماء غير متناه أو تراب غير متناه أو رجل غير متناه وراء فلك الافلاك أو فوق السموات أو على أكناف المجرة لعدم احساسه به وعدم دليل عليه ولكن يحكم بوجود فضاء خال غير متناه وما ذلك إلا لتوهمه وأجسام مثل حكمه بكون الاربعه هناك زوجاً وكلام الامام (ع) يدل على أن المكان مخلوق لله تعالى وهو مذهب اكثر الفلاسفة و بينه الشيخ في الشفا بأبين وجه لان الفضاء الذي يتوهمه العوام باطل عندهم و المكان مقدم هو السطح الحاوي للمماس للمحوى و توهم الفضاء قطير توهم الزمان و توهم العلو والمفل وسقوط كل شيء من العلو الى السفلى. (ش)

والكيف و أفاض الوجود عليها فهو بالأين ولا كيف لاستحالة اتصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين و عدم اتصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كمالات له لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز أن يتصف بضد ذلك بعد إيجادهما لاستحالة انتقاله مطلقاً فضلاً عن الكمال إلى النقص و بهذا تمّ الجواب عن السؤال الأوّل والثاني سواء وقع في السؤال الأوّل أو وقع متى، أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الأخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتّى أنّه قيل: كلّما كان الشيء في الزمان كان في المكان، و بالعكس، فإذا أفاد عليه أنّه تعالى شأنه ليس في مكان فقد أفاد أنّه ليس في زمان أيضاً بطريق الكناية والكناية أبلغ من التصريح وبالجملّة أفاد أنّه ليس في زمان مع شيء زائد وهو أنّه ليس في مكان و بقي الجواب عن السؤال الثالث فأشار إليه بقوله (و كان اعتماده على قدرته) (١) قال القاضي: القدرة

(١) «وكان اعتماده على قدرته» اعتماده ما يسميه الحكماء ميلاً وهو الذي يحس به الإنسان من الثقل إذا وضع يده تحت جسم ثقيل، ويذهب أوامم العوام إلى أن في الفضاء الخالي الذي يتصورونه جهة علو و جهة سفلى وأن كل شيء لا بد أن يعتمد على شيء تحته ولا يسقط، و إن قلنا للذاتى أول مرة أن الأرض كرة وأن الانبياء موجود على سطحيهما من جميع جوانبها تعجب منه و سئل كيف لا يسقط الذي على المطرف الاسفل من الأرض وكيف لا تسقط الأرض نفسها و كذلك يسأل السائل عما يعتمد الله تعالى عليه فلا يسقط لأن ما يعتمد عليه مخلوقه ولم يكن قبل أن يخلقه الله تعالى شيء يعتمد عليه، فأجاب (ع) بأن الاعتماد للناجز وأما القادر على أن يقوم بنفسه لا يسقط و هذا جواب على فرض صحة المقدمات المتروكة في وهم السائل والا فالله تعالى لا يحتاج إلى مكان ولا يجري عليه التغير ولا يمتريه اختلاف الحالات ولا يتحرك ولا يتصور له ثقل على أن المكان ليس له فوق وتحت بالمعنى الذي توهمه السائل، وإن فرضنا صحة جميع ذلك فالقدرة تمنع الثقل وتقاومه وترفع الحاجة إلى ما يعتمد عليه كالطائر القادر على أن يمسك بجناحه ولا يسقط و بالجملّة الجواب تمثيله تشبيهه بالإفليس له تعالى اعتماد لأن له اعتماداً على شيء وهو قدرته، ونظيره ما يقال إن «

هي التمكن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل : قدرة الإنسان هيئة يتمكن بها من الفعل، و قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري جل شأنه، واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته، وقال الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام « يعني عليه السلام بقوله واعتماده على قدرته أي على ذاته لأن القدرة من صفات ذات الله تعالى » (فقام إليه فتقبل رأسه وقال : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وأن علياً وصي رسول الله والقبم بعده بما أقام به رسول الله) من النواميس الإلهية والقوانين الشرعية والأحكام الربانية والأخلاق النفسانية والمراد بكون علي عليه السلام قيماً بعده أنه الذي قام بأجراء هذه الأمور على الخلق وتقليد سياسة أمورهم بأمره عليه السلام (و إنكم الأئمة الصادقون) في كل ما أخبرتموه من أمور الدين والدنيا (و إنك الخلف من بعدهم) الخلف من جاء بعد آخره إذا اطلق يراد به خلف الصدق سيما إذا كان ذلك الآخر معروفاً به .

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى : عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن « القاسم بن محمد ، عن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير قال : جاء رجل إلى « أبي جعفر عليه السلام فقال له : أخبرني عن ربك متى كان؟ فقال : « وذاك إنما يقال لشيء لم « يكن : متى كان؟ إن ربي تبارك و تعالى كان ولم يزل حياً بلا كيف ولم يكن ، له كان « ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين ، ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع « لمكانه مكاناً ولا قوي بعدما كونه الأشياء ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً ولا كان « مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً ولا يشبه شيئاً مذ كور أو لا كان خلواً من الملك قبل إنشائه .

« الملائكة طعامهم التسبيح فاته تشبيهه لما به قوام الشيء ، بالفاء وليس هناك طعام بالمعنى المتبادر ،

كذلك ليس لله تعالى اعتماد بالمعنى المتبادر . (ش)

« ولا يكون منه خلواً بعد زهابه، لم يزل حياً بالاحياء وملكاً قادراً قبل أن ينشئ »
 « شيئاً وملكاً حياً بعد إنشائه للكون، فليس لكونه كيف ولا له أين ولا له حد ولا »
 « يعرف بشيء يشبهه ولا يهرم لطول البقاء ولا يصعق لشيء يل لخوفه تصعق الأشياء »
 « كلها، كان حياً بالاحياء حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا أين »
 « موقوف عليه ولا مكان جاور شيئاً بل حي يعرف وملك لم يزل له القدرة والملك »
 « أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، ولا يحد ولا يبعث ولا يقنى، كان أولاً بلا كيف »
 « ويكون آخراً بلا أين و كل شيء نالك إلا وجهه، له الخلق والأمر تبارك الله »
 « رب العالمين، ويلك أيها السائل إن ربّي لا تغشاه الأوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يخاره »
 « [من شيء] ولا يجاوزه شيء ولا تنزل به الأحداث ولا يسأل عن شيء ولا ينعدم على »
 « شيء ولا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وه »
 « فأتحت الثرى »



مركز تجميع الكتب العربية

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن
 محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام فقال
 له أخبرني عن ربك منى كان) سأل عن أوّل زمان وجوده (فقال ويلك) الويل
 كلمة تقال لمن وقع في مهلكة . وقيل: هو واد في جهنم لو أرسلت فيه الجبال لذابت
 من حرّه (إنما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبق
 بعدمه (إن ربّي تبارك وتعالى كان) في الأزل بلا ابتداء فلا يجوز أن يقال في حقه
 متى كان (ولم يزل حياً) عطف على كان أو حال عن اسمه، والحيوة قيل: هي صفة
 توجب صحة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح أن يعلم ويقدر، وقال
 قطب المحققين في درة البّاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لما كان
 عالماً بذاته وبمعلولاته كما هي على الوجه الاتمّ الأبلغ كان حياً وليست حيوته

أمراً زائداً على ذاته قائماً بهابيل هي عين ذاته كالعلم وسائر صفاته، وقال صاحب العدة الحكي " هو الفاعل المدرك وهو حي " (١) بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء و ليس محتاجاً إلى حيوة بها يحيى (بلا كيف) لأن الكيفيات على أقسامها مخلوقة حادثة ومن البين أنه يستحيل أن يتصف القديم الأزلي الغني على الإطلاق بالمخلوق الحادث (ولم يكن له) (٢) أي ولم يكن الكيف ثابتاً له والواو إمالة للعطف والتفسير

(١) " د و هو حي بنفسه " اللفاظ الموضوع لمعان كلية مجردة اذا اعتيد مصاحبها لأمور لمدخلية لها في معناها و تبادرت الى الالذهان مع تلك الامور الزائدة ربما توهم منه أن تلك الامور من أجزاء المعنى الموضوع بحيث اذا جرد منها كانت اللفاظ مستعملة في غير معناها مجازاً، مثلاً الدار عندنا صحن غير مسقف حوله بيوت لكن كونها مشتملة على صحن غير مسقف أمر زائد لا يدخل له في مفهوم الدار وانما ينصرف ذهننا اليه للعادة و لذلك اذا رأينا دور مكة شرفها الله أو بلاد أخرى غير مشتملة على صحن غير مسقف و اطلق عليه لفظ الدار كان مستعملاً في معناه وليس مجازاً وكذلك الميزان يتبادر ذهننا منه الى كفتين معلقتين بسيور وارسان الى طرفي خشبة أو حديد و ليس ذلك داخلاً في معناه و انما يتبادر منه للعادة و فيما نحن فيه أيضاً الحي يتبادر الى الذهن منه جسم مركب من الات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالعروق والاعصاب و جريان الدم والروح العصبى والنفس وحركة النقيض والحرارة الغريزية ولذلك اشترط المتكلمون في الحيوة البنية الخاصة ولكن جميع تلك زائدة على اصل معنى الحيوة و انما المقتر فيها ان لا يكون الوجود جماداً لا يعقل ولا يفعل باختيار فكل موجود عاقل فاعل مختار هو حي و ان لم يكن له جسم مادي كالجن والملك أو كان جسم بلا عروق و دم وتنفس كالملك عند الحكماء والله تعالى حي بمعناه الحقيقي دون انضمام هذه الكيفيات والضمائم التي قد تفادى الموضوع فبصير جماداً بل حياته عين ذاته لا يتصور انفكاكها عن الذات و لذلك لما قال الامام (ع) " لم يزل حياً " كان في معرض ان يتوهم السائل من الحيوة تلك الامور المساحبة فاستدرك وقال : د بلا كيف. (ش)

(٢) قوله (ولم يكن له) ، جعل الشارح هذه الكلمة تعاماً للجملة السابقة اى لم يزل حياً بلا كيف لاحق بحيث يكون هذا الكيف حادثاً ولا يكون سابقاً بل كان قد بدأ أزلاً به

أو للحال (كان ولا كان لكونه كون كيف) لفظة كان أولاً تامة بمعنى ثبوت وجوده والواو للحال عن اسمه ، وثانياً ناقصة و كون كيف بالرفع والإضافة اسمه والظرف المقدم خبره يعني كان أولاً والحال أنه ما كان كون كيف و حصوله ثابتاً لكونه و وجوده والحاصل أنه ما كان كونه الأزلّي كوناً مكيفاً بكيفية بل ن كأ كوناً منزهاً عن الاتصاف بها و إذا كان كذلك وجب تنزّهه عنه أبداً لأنّ أبده كأزله، و أزله كأبده (ولا كان له أين) أي كان أولاً ولا كان له حيثز وجهة أو حصول فيهما لأنّ ذلك من صفات الخلق و هو منزّه عن الاتصاف بها أولاً و أبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أولاً وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف والاستعداد الحصول في الأين حتى يتنقل من الاستعداد إلى الفعل بعد إيجاد الكيف والأين فيقال كيف هو و أين هو تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولا كان في شيء) هذا تعميم بعد تخصيص لأنّه كما ينفي عنه الحصول في الأين كذلك ينفي عنه الحلول في الشيء أمّا الأوّل فقد عرفت و أمّا الثاني فلأنّ الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعية و هو على الله تعالى شأنه محال لأنّه إن افتقر إلى ذلك المحل في وجوده و كماله لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي والفناء المطلق وإن لم ينتقر كان الحلول فيه نقصاً له لأنّ ما ليس بكمال فهو نقص و هو جلّ شأنه منزّه عن الاتصاف بالنقص، وهذا ردّ على النصاري القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام و على بعض المتصوّفة القائلين بحلوله في العارفين (ولا كان على شيء) على سبيل الاستقرار عليه لأنّه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة وخلوّ بعض الجهات عنه وهو منجّال و فيه ردّ على من تشبّه بالظواهر مثل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» وقوله تعالى «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (ولا ابتدع لمكانه مكاناً) الظاهر

* و يحتمل أن يكون كلمة لم يكن متعلقاً بالجملة التالية أي لم يكن له كان يعني لم يكن لفظ كان لا مطلقاً به فإن كان فعل ماض يدل على حدوث شيء في الزمان الماضي و لم يكن الله تعالى حادثاً و تفسير الشارح أوضح . (ش)

أن المكان الأول مصدر والمراد أنه ما أوجد له مكاناً إذ لو كان كونه مكانياً لما كان
بلا مكان أصلاً فلمّا كان بلا مكان قبل إيجاد المكان علم أنه ليس مكانياً أو المراد أنه
ما أوجد لعلو كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحدّه و إنمّا قلنا الظاهر
ذلك لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر و يكون الكلام لدفع توهم
من يتوهم أن له مكاناً باعتبار أنه موجودٌ وكلٌ موجود له مكان و توجيه الدّفع
أن مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان
فالمخلوق للمكان أولى أن لا يكون له مكان (ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء) ليس
الغرض من تكوينها تحصيل كمال قوّته والاستعانة بها في سلطانه على ندّ مشاوير
أو شريك مكاناً أو ضدّ منافٍ بل كوّنّها لإظهار علمه وحكمته وإنفاذ قدرته و
قوّته وإعطاء تقديره وتدييره (ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً) فلم يكن به
لجبر ضعفه وتشدّد قدرته ورفع العجز عنه كما يفعله المشاق منا لتحصيل القوّة و
القدرة على تحصيل الخطّ صرف العجز عن نفسه لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك العاجز الناقص
في القدرة والقوّة وأمّا الله تعالى ما نه فقوّته التي هي عبارة عن كمال القدرة وتسامها
و يقابلها الضعف تامّة كاملة قاهرة أزلاً وأبداً لا يعلم كمالها وتامها وحقيقتها إلا هو وهو
القوي المطلق الذي كلُّ شيء مقهور تحت حكمه وقدرته إن شاء أوجده وأبقاه وإن شاء
أعدمه وأفناه من غير أن يتغيّر بذلك قوّته في الشدّة والضعف (ولا كان مستوحشاً)
أي مغتماً بتفرّده والاستبحاش ضدّ الاستيناس (قبل أن يبتدع شيئاً) فلم يبتدع
الخلق ليستأنس بهم ويرفع عن نفسه ألم الوحشة لأنّ الوحشة من توابع المزاج
ولو احق الحيوان الذي يأخذ من جنسه أو من غير جنسه أنيساً يستأنس بصحبته ويفهم
بفقدته والله سبحانه منزّه عن ذلك (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء و معدود أمثها
و صادقاً عليه اسم الشيء لتبزّه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجوب
الذاتي يتأبى عن الاتصاف بصفات الإمكان ولو احقه (ولا كان خلواً من الملك
قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأن وجود المنشآت وإن كان
متأخراً عن عدمها و متقدماً على ذهابها وفنائها كما أن وقت الإنشاء متأخّر عن
وقت عدمه و متقدّم على وقت ذهابه وفناءه لتحقيق الترتيب والتقدّم والتأخّر و

التوسط بين أجزاء الزمان بالذات و بين الزمانيات بالعرض إلا أن نسبته تعالى إلى المتقدم هو المتأخر والمتوسط من الزمان والزمانيات نسبتها واحدة لا يصلح أن يتعرض لها بالنظر إليه قبلية و بعدية وحاليتها وماضيته و استقبالية لأن هذه الأمور تلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسطه وقد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزمان ولواحقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز أن يقال: نسبته إلى الأزل متقدمة على نسبته إلى الأبد و نسبته إلى وقت إنشاء الملك متأخرة عن نسبته إلى ما قبل ذلك الوقت و متقدمة على ما بعده، و كذا لا يجوز أن يقال كونه مالك الملك حصل له حين إنشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولأن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه بل الأشياء كلها كليّاتها و جزئياتها حاضرة بذواتها و صفاتها عنده أزلاً و أبداً لا باعتبار أُنّيا كانت قديمة لبطلان ذلك ببل باعتبار أنّه لا يجري فيه عزّ و جلّ الزمان وأحكامه إلا أن الوهم لالفه بالمحسوسات و أنسه بالزمانيات يتأبى عن قبول ذلك و يخيل أن الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فإن ما حضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزمان السابق فيختلف نسبته إلينا و نسبتنا إليه بالتقدم والتأخر والحضور و عدمه، و أمّا العقل الصريح والذهن الصحيح إذ اعري عن شبهات الأوهام و جرد الباري عن توابع الإمكان ولواحق الزمان و لاحظ أنّه لا امتداد في جانب قدس الحق (١) و أن الامتداد إنّما هو في هذا العالم يحكم حكماً جازماً بأنّه تعالى

(١) قوله لا امتداد في جانب قدس الحق أي لو فرضنا أنه تعالى موجود

بدون الخلق لم يتصور امتداد حتى يتصور زمان. وقال أمير المؤمنين عليه السلام و سبق الأوقات كونه و العدم وجوده و قد شبه بعض علمائنا تساوى نسبة جميع الأزمان إليه تعالى بخيط مختلف اللون تمشي عليه نملة ولا يدرك لوناً إلا بعد الوصول إليه و أما الإنسان المشرف على الخيط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضي والحال والمستقبل بالنسبة إليه تعالى سواء في إحاطته و قدرته و ملكه. (ث)

عالم قادرٌ ممالك قاهرٌ قبل إيجاد الخلق و بعده و بعد إفتائه بلا تغيير ولا تبدل ولا انتقال من حال إلى حال ، و يمكن أن يقال : المراد من لفظ الملك في قوله **يُخَلِّقُ** « ولا يكون خلواً من الملك قبل إنشائه » السلطنة و من ضميره الخلق و المملوك على سبيل الاستخدام والمقصود أنه لا يخلو من السلطنة قبل إيجاد الخلق إذ سلطنته بعلمه و قدرته على الممكنات عند أصحاب العصمة **عليهم السلام** سواء أوجدوا الممكنات أولاً (لم يزل حياً بلا حياة) قائمة بذاته و فيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحياة خلقه فإنَّ حياة خلقه صفة زائدة على ذواتهم منشأ لعلمهم وقدرتهم ، وأمَّا حيوته تعالى بعين ذاته باعتبار أنه يصدر عنه أفعال الأحياء على وجه الكمال (و ملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً) أمَّا أنه ملك فلما عرفت أنه لا يكون خالياً من الملك قبل إنشائه ، و أمَّا أنه قادر فلأنَّ القادر هو الذي إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل ، و هو الله سبحانه كذاكَ لأنَّ فعله مترتب على إرادته و مشيئته إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون (و ملكاً جباراً بعد إنشائه للكون) في تعلق الإنشاء بالكون إشارة إلى الجمل البسيط بإفاضة الوجودات و في صحة تعلق الجمل بالمهيئات كلام طويل مذکور في موضعه ، والجبار من أسمائه تعالى مبالغة من الجبر لأنَّه يجبر مفاقر الخلق و يكفيهم أسباب الرزق و يصلح نقائص حقايق الممكنات بإعطاء الوجود و ما يتبعه من الخيرات والكمالات أولاً لأنَّه يجبر طبائع الموجودات على لوازمها و آثارها التي ليست في وسعها و قدرتها أو لأنَّه يجبر الممكنات على الطاعة و الانقياد **وَاللَّهُ يَسْجُدُ** من في السموات والأرض طوعاً و كرهاً و ظلالهم بالغدو و الآصال ، أولاً لأنَّه يقهر الأشياء في الإيجاد ويوجدنها كيف يشاء والله خالق كل شيء و هو الواجد القهار أولاً لأنَّه لا يناله لعلوُّه أيدي المتفكرين ، من قولهم للنخل الطويل العالي : جبار ، لبعده عن تناول اليد ، أو لأنَّه يكسر أغناق الجبابرة و يرفع شوكة القياصرة بالنوايب والمصائب (فليس لكونه كيف ولا له أين) إذ الكيف والأين خلقان من خلقه فلو كان لكونه كيف و أين لكان هو محتاجاً إلى خلقه في ملكه و قدرته و إنَّه ينافي كونه ملكاً قادراً جباراً على الإطلاق قبل

الإنشاء وبعده (ولاله حدث) عرفي لأنه لأجزاء له، والحدث العرفي إنما يتألف من أجزاء الحقيقة واللفوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلاً، فيقف عندها لأن ذلك من لواحق الكم وتوابعه، والواجب بالذات ليس بكم ولا محل، فامتنع أن يوصف بالنهاية (ولا يعرف بشيء يشبهه) هذا في اللفظ خبر وفي المعنى نبي عن تشبيهه بخلقه وأداء معرفته بذلك، رداً على الفرق المجسمة والمصورة تعالى الله عما يقول الظالمون (ولا يهرم لطول البقاء) الهرم بالتحريك كبير السن، وقد هَرِمَ الرجل من ياب لبس وأهرمه الله فهو هرم، ووجه ذلك أن الهرم إنما يحصل بتغيير المزاج واتفعاله وانكسار القوى وضعفها لطول الزمان وتوارد نوائبه وتواتر مصائبه والله سبحانه سرمدى لازمانى، وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال وانكسار وضعف (ولا يصعق لشيء) أي لا يفزع أو لا يموت أو لا يغشى عليه للخوف من شيء لأنه تعالى فوق كل شيء قاهر عليه يقدر على إعدامه طرفة بل أقل من ذلك فكيف يصعق خوفاً منه ولأن الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزّه عنه (بل لخوفه تصعق الأشياء كلها) نواطقها وصوامعها ونباتاتها وجماداتها ومجسماتها ومجرداتها وهذا مما لا شبهة فيه فإن من رفع حجاب الغفلة بينه وبين ربه ونظر إلى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهاريته وغناؤه من الخلق، ثم نظر إلى حال نفسه وغاية فقره وفاقته وعجزه وشدة احتياجه إليه سبحانه ونظر إلى ما يأتي عليه في القبر والحشر من أحوال البرزخ وأحوال القيمة وهو لا يدري أمن أهل الكرامة والثواب أو من أهل الخذلان والعقاب لصار مغشياً عليه من الخوف أومات فجأة، ولكن قساوة القلوب في الأكث جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها أشد من الحجارة كما قال سبحانه: «ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لمتفتتج منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون» (كان حياً بالاحيوة حارثة) أي مسبوقة بالعدم لأن حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حي وكان محتاجاً في حدوثها إلى غيره ضرورة أن

الشيء لا يقدر على إيجاد حيوة نفسه وكان قابلاً للتغيير و محلاً للحوادث واللوازم كلها باطلة بالعقل والنقل، والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق أنه نفى بهذا الكلام أن يكون له حيوة حادثة ونفى بما سبق أن يكون له حيوة قديمة زائدة على ذاته (ولا كون موصوف) (١) النفي راجع إلى القيد والمراد أنه ليس له وجود موصوف بكونه زائداً عليه لأن وجوده عين ذاته أو بكونه في زمان أو مكان لأن وجوده منزّه عنهما أو المراد أنه ليس له وجود موصوف محدود بحد حقيقي يخبر عن ذاتياته أو بحد ونهاية إذ ليس لوجوده أجزاء ولا حد ولا نهاية ، وبالجمله وجوده لا يتصف بصفة أصلاً كما لا يتصف ذاته بها إذ كل صفة مغايرة للموصوف لأن قيام الصفة بالموصوف وقيام الموصوف بذاته لا بالصفة. وإذا كان بين الصفة والموصوف مغايرة فلواتصف وجوده بصفة لزم التكثير والاحتياج المنزّه عنهما عالم القدس و جلال الحق (ولا كيف محدود) الظاهر أنه أراد بالكيف المعنى المعروف و النفي راجع إليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيات التي هي من خواص خلقه، وإثما وصفه بما هو من لوازمه أعني المحدودية بالنهاية أو الحد الحقيقي أو توارد الأفراد على سبيل التعاقب للاشعار بأن هذا الوصف في الحقيقة علة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبراءته عن الحد والنهاية وقبول توارد أفراد الكيف عليه، ويحتمل أن يراد بالكيف المعنى الأعم الشامل لمطلق الصفات والتي هي عند راجع إلى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه إشارة إلى أن له كيفاً غير محدود

(١) « ولا كون موصوف » قال صدر المتألهين في شرح عنوان الباب : ان المراد بالكون هنا هو الكون في زمان و يؤيده قول أبي جعفر (ع) في الحديث الثالث « ولم يكن له كان ، أى لم يكن له امكان أن يقال في حقه كان أى بلفظ الماضى الدال على الزمان و هكذا هنا يحتمل أن يكون المراد ليس له خروج من عدم الى الوجود في زمان ولا يكون القيد بكونه موصوفاً احترازاً و المعنى الذى ذكره الشارح أيضاً صحيح موجه لان الوجود المطلق الذى هو حقيقة ذات البارى غير موصوف و وجود الممكنات لتبناها موصوف. (ش)

أعني الصفات اللاتيقة بذاته تعالى وأن إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوُّز وقد أشار إليه أبو عبد الله عليه السلام في باب إطلاق القول بأنه شيء بقوله « ولكن لا بد من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره » (ولأين موقوف عليه) (١) ضمير المجرور إما راجع إليه سبحانه ومعنى وقوف الأين عليه إحاطته به أو راجع إلى الأين ومعنى وقوفه على الأين استقراره فيه وذلك لاستلزامه أن يكون تعالى شأنه محتوياً بالحواية ومتحيزاً بحيز ومستقراً في جهة وكل ذلك محال بالضرورة (ولامكان جاور شيئاً) ضمير « جاور » إما راجع إلى المكان والوصف للكشف والإيضاح أو راجع إلى الله سبحانه بخلاف العايد، وذلك لأن كونه حالاً في المكان ومجاوراً فيه شيء تابع للجسمية ومستلزم للتقصان اللازم للإمكان فليس سبحانه في الأين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كل أين ومكان بمعنى العلم والإحاطة وهذا تأكيد للسابق، ويمكن الفرق بينهما بأن المقصود هنا نفي أن يكون في مكان وفي السابق أنه لا يجوز أن يسأل عنه أين، ويقال: أين هو؟ قال الجوهرى: أين سؤال عن مكان إذا قلت أين زيد فأنما تسأل عن مكانه، أو باعتبار السوصف فإن المقصود هنا نفي أن يكون مجاوراً لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الأول والمقصود في السابق نفي أن يكون واقفاً على المكان حالاً فيه والله أعلم (بل حي يعرف) الفعل إمّا على البناء للفاعل أي يعرف الأشياء والأمكنة وما فيها قبل إيجادها وبعده، وللإضراب حينئذ وجه ظاهر كأنه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حي في جميع الأمكنة بالمعرفة والإحاطة بها، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الأمكنة أو معروف عنداً ولي لألباب بتعقل صرف بريء عن علايق المواد مجرد عن إدراك الحواس وتوابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر (وذلك لم يزل) ذكر الملك

(١) قوله ولا أين موقوف « المكان في العرف هو ما يعتمد عليه الشيء و يقف

ويستقر عليه، (ش)

ثلاث مرات الأولى لبيان أنه ملك قبل الإنشاء ، والثاني لبيان أنه ملك بعد الإنشاء . والثالث - وهو هذا البيان أنه ملك أزلاً و إذا كان ملكاً أزلاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دائماً وسلطاناً أولاً بلا غاية و آخراً بلا نهاية (له القدرة والملك) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كل موجود فهو منه في سلسلة الحاجة إليه و هو تعالى مبدء وجوده و سائر ما يعد سبباً له فإنما هي واسطة يجعله وله الملك على الإطلاق و كل مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة إلا له (أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته) أي بمجرد مشيئته وإرادته بلا آلة ولا حر كقولارؤية ولا مادة فقد ظلم نفسه و كفر بالله العظيم من قال: أنه تعالى فاعل بالاجاب (١) لا قدرة له على فعله. ومن قال: إنه لم يوجد إلا شيئاً واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره (٢) ومن قال: إنه يحتاج في خلق شيء إلى مادة فإن ذلك ليس من

(١) من قال أنه فاعل بالاجاب ، مبنى هذه الشبهة أن بعضهم تمثل لتصوير احتياج الممكن الى الواجب حدوثاً و بقاء بالشمس والضياء وقال: كما أن الضياء محتاج الى الشمس في حدوثه و بقاءه كذلك العالم محتاج الى الواجب في حدوثه و بقاءه ، و قالوا : ليس نسبة العالم الى تعالى نظير نسبة البناء الى الباني حيث يهلك الباني و يبقى البناء فذهب ذهن بعض جهلة المتفلسفين الى أن الله تعالى لا اختيار له في خلقه بل يصدر عنه العالم قهراً بغير اختياره كالشمس ولم يعلموا أن المشبه والمشبه به لا يجب أن يكونا متماثلين من جميع الوجوه كتشبيه الوجه الحسن بالشمس والشجاع بالأسد ، بل لا يقتضي الاشتراكهما في وجه الشبه فقط فيجب الجمع بين التماثلين فيقال : ان العالم في الاحتياج المستمر الى الله نظير الشمس والنور و في تعلقه بالاختيار والمشيئة نظير الباني والبناء و من جهة عدم الاستقلال في الوجود نظير الموج والبحر. (ش)

(٢) قوله : ولم يقدر على إيجاد غيره ، اعلم أن ما لا يجوز صدور عن الله تعالى لكونه محالاً أو قبيحاً أو لعدم وجود المصلحة فيه و أمثال ذلك لا ينسب الى عجزه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو قادر على كل شيء ولكن القبيح لا يصدر منه فلا يكذب ، ولا يجري المعجزة على يد المدعي الكاذب في النبوة والامامة ، ولا يعذب البريء ولا يجبر العباد ، *

صفة ربنا جل شأنه (١) (لا يُحدُّ ولا يبعُضُ) بأجزاء مقدارية لأنَّ القابل للتحديد و

* ولا يفعل شيئاً يخالف الحكمة والمصلحة، ولا ينصب إمامين في عهد واحد ، ولا يختار المفضل للإمامة، ولا يقدم الأخص على الأشرف، وكل ذلك و أمثاله محال على الله تعالى و يقول فقهاء زماننا ان القطع حجة بنفسه لا يجعل الشارع ولا يمكن أن يسقطه عن الحجية اذ ليس جعل حجته ولارفعه باختيار الشارع. اذا تبين ذلك فنقول: قد ثبت في الحكمة الحقَّة الالهية أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى و أن جميع ما يرى من الاسباب والوسائط مثل الدواء لرفع الامراض والنار للاحراق والشمس للنهار كل ذلك معداة و الایجاد انما هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المتفلسفين فهموا من قول أعظم الحكماء أن الواحد انما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كما أشار اليه الشارع والحق أن مقتضى حكمة البارئ وعنايته أن يقدم الأشرف في الایجاد ولاريب ان العقل أشرف من الجسم الجامد فبدء الخلق بالعقل ثم خلق كل شيء بعده بسببه كسائر الوسائط لا بأن يفوض أمر الخلق الى مخلوقه الاول لجزئه لان الذي يقدر على خلق الأشرف الأعظم الأقوى لا يتخلف بجزء عن خلق الاسفل والاضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء و الماديون يجسسون وجود الاجسام مقدماً على العقل و أن العقل من توابع الجسم والمزاج والالهيون بالعكس. (ث)

(١) قوله و في خلق شيء الى مادة. هذه شبهة أخرى في ذهن الجهلة أيضاً ولا ريب أن كل موجود ممكن يستوى نسبته الى الوجود والعدم سواء كان جسماً أو روحاً او عقلاً أو مادة أو صورة ولا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح والمادة ممكن الوجود أيضاً فلا بد أن تكون مخلوقة و يكون وجودها مستفاداً من العلة ولا يحتاج تعالى في ايجاد المادة الى مادة أخرى يخلقها منها والا لذهب الامر الى غير النهاية و تسلسل المواد ، و هذا يؤدي الى كون المادة واجب الوجود بالذات و هو باطل فثبت أن الله تعالى خلق المادة الاولى من العدم و أيضاً ثبت عند المشائين أن المادة هي أضف الموجودات و أحسنها و وجودها بالقوة محضاً و ليس لها فعلية أصلاً وهي أضف في الوجود من الاعراض و القوى الفاعلة فاذا كانت الاعراض مثل البياض والسواد والحرارة والعدد والشكل لا تقوم بنفسها بل تحتاج الى محل أو شيء ينسبها وكذلك القوى مثل الفاذية والنامية غير قائمة بذاتها فالمادة*

التبعض له جزء وكل شيء جزء مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره و كل مفتقر إلى غير ممكن في ذاته وكل ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره والواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً لا في الوجود ولا في غيره (ولا يفنى) يريد أن وجوده أزلي أبدي سرمدي لا يطرأ عليه العدم والفناء لأن الوجوب الذاتي والقدم مناف لطريان الفناء والعدم ولأن الفناء إما لا تقطع القوة المزاجية أو لميل كل شيء بطبعه (١) إلى مبدئه ليعود إليه كما بدء منه أولاً لعدم الفاعل إيّاه أو لطريان شيء آخر من الحوادث عليه وكل ذلك عليه سبحانه محال (كان أولاً بلا كيف ويكون آخراً

❦ الضيفة أولى بالاحتياج إلى شيء يقيمها ولذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة في الوجود وبالجملة فلا ريب في كون المادة مخلوقة ، وأما سائر الأشياء فلما أن تكون مجردات لا تحتاج إلى مادة تحل فيها كالعقل وأما أن تكون أموراً متعلقة بالمادة لا يمكن وجودها في الواقع إلا في مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة والبرودة والأشكال والصور النوعية ، أما المجردات فأمرها واضح ، وأما ما لا يمكن وجودها إلا في مادة فيخلق الله تعالى المادة ثم يخلقها فيها وهذا لا يدل على احتياج الواجب تعالى إلى شيء ولا عجزه عن شيء ، و قولنا كل شيء مادي لا يمكن وجوده إلا في مادة مثل قولنا كل شيء مكاني لا يمكن وجوده إلا في مكان وكل شيء متغير زمني لا يمكن وجوده إلا في زمان ولو كان الوجود المادي يمكن وجوده لا في مادة أي مجرداً لم يكن مادياً وخروج عن الفرض قال أبو علي بن مسكويه : المعنى من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقسات والاستقسات من البسائط والبسائط من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة لما كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما خلوا من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لا عن شيء وذلك ما أردنا أن نبين. (ش)

(١) قوله : لميل كل شيء بطبعه ، سيأتي معنى الفناء في شرح قوله تعالى وكل شيء هالك إلا وجهه ان شاء الله تعالى. (ش)

بلا أين) أوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات و آخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم و ما وقع في بعض الروايات من نفي الأوليّة والآخريّة عنه فانما المقصود منه نفي الأوليّة والآخريّة الزمانيتين، واقتران سلب الكيف مع الأوليّة وسلب الأين مع الآخريّة إما لمجرد الدّكر لا لأمريقتضيه (١) إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً أولاً لأن إقدام الوهم إلى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المختصة القائمة به في مرتبة الأوليّة الحاصلة قبل إيجاد الأين والأينيات أظهر من إقدامه إلى اعتبار الأين له في تلك المرتبة، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأوليّة، ويمكن أن يقال: أوّليته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكلّ موجود و آخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصداً لكلّ ممكن، والحاصل أنّهما اعتباران إضافيان يحدثهما العقول لذاته المقدّسة، وذلك أنّك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته بالإضافة إليها أنّه أوّل إذ كان ابتهاؤها في سلسلة الحاجة إلى غناؤه المطلق فهو أوّل بالعليّة والشرف وإذا اعتبرته بالنظر إلى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه وجدته آخراً إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين ومعرفة الوصول إليه هي الدرجة القصوى والمنزل الأخير للسالكين في حبس الإمكان وعلى ما ذكرنا لا يرد أن كلّ ما يصحّ له من الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائماً ولا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً على استحقاقه لبعض آخر، فلا يصحّ أن يقال: مثلاً استحقاقه للأوّليّة قبل استحقاقه

(١) قوله د لمجرد الدّكر لا لأمريقتضيه وهو بعد بل الاظهر ان يقال هو جار على عادة الناس إذ كثيراً ما يرد الكلام في القرآن الكريم والاحاديث الشريفة على مجرى كلام الناس خصوصاً العرب والناس لا يسئلون غالباً عن كيفية ما يأتي بل ينظرون حتى يأتي بل يهتمون بمعرفة ما مضى مثلاً يسئلون عن مجلس شفاقة كانت كيف كانت ولا يسئلون عن مجلس سبنقة بعد ذلك لان السائل والمسئول كليهما متساويان في الاختيار بالحدس والتخمين فنفي (ع) كونه أولاً عن الكيف و كونه آخراً عن الأين فان الأين مما يسأل عنه غالباً فيما يأتي. (ش)

للآخرية ولا استحقاقه للعالمية قبل استحقاقه للمقادية لاستحالة تغير الأوصاف واستحقاقها فيه وإنما لا يرد ذلك لأن استحقاقه تعالى لها بالنظر إلى ذاته سواء لا ترتب فيه ولا تقدم ولا تأخر ولا ينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لأن اعتبار التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر إلى الواقع، لا يقال: قد ثبت أنه تعالى لا يتصف بصفة زائدة فكيف يوصف بالأولية والآخرية؟ لا نقول: الأولية والآخرية من الأوصاف الإضافية الصرفة والنوع الاعتبارية المحضة على أنهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذاتية فإن الأولية راجعة إلى أنه ليس للموجودات مبدء غيره والآخرية راجعة إلى أنه ليس لها غاية ومقصد غيره وأما أنه تعالى بلا كيف ولا أين في لحاظ الأولية والآخرية له تعالى فلا أنه لا كيف ولا أين له في مرتبة عليته للكائنات والكيف والكيفيات والأين والأينيات بالضرورة، وإذا خلا من الكيف والأين في تلك المرتبة لم يجز انضمامهما أبداً وإلزم انتقاله من نقص إلى كمال أو من كمال إلى نقص وهو على الواجب بالذات محال (وكل شيء هالك إلا وجهه) اقتباس من القرآن المجيد وحجة لما ذكره من أنه أول بلا كيف وآخر بلا أين، بيان ذلك أن ضمير وجهه راجع إليه سبحانه، والوجه بمعنى الذات والمعنى أن كلاً من الموجودات وإن كان مأخوذاً مع الوجود فهو هالك باطلٌ أزلاً وأبداً (١) في

(١) قوله فهو هالك باطلٌ أزلاً وأبداً في ذاته، الذي يتبادر إلى الذهن من قوله تعالى هالك إلا وجهه أنه سبيلك بعد ذلك لأنك هالك فلا وفي كل زمان والمعنى الذي ذكره الفارح ونقله عن بهمنيار حسن يشبه ما روى عن جنيد لما سمع قول القائل دكان الله ولم يكن معه شيء، قال الآن كما كان والمراد بالهلاك والفناء أن حملناه على ظاهر اللفظ هو التفرق وذوال الصورة والاسم لا الدم المحض، مثلاً إذا مات الحيوان صح أن يقال هلك وفي لزوال الصورة الحيوانية عنه وخصوصاً إذا تلاشى وتفرق والظاهر من الآيات والروايات في الحشر أن مواد الأشياء باقية ولا يعدم عدماً محضاً قال تعالى «إذا بشر ما في القبور» وقوله تعالى «من الأحداث إلى ربهم ينسلون»، والروح أيضاً باقية كما ورد خلقتهم للبقاء، لا للفناء ويود الروح إلى النظام النخرة وبالجملة فلا يعدم شيء عدماً محضاً ❦

ذاته لعدم استحقاق الوجود نظر إلى ذاته المقابلة للعدم إلا ذاته المنزهة عن الاحتياج إلى الغير فإن وجوده الواجبي لكونه عين ذاته حق ثابت باق أزلاً و أبداً ومنه نشأ وجود سائر الموجودات على النظام الأفضل والترتيب الأكمل ، وإذا كان كذلك فهو المستحق لأولية الوجود لكونه مبدءاً وآخريته لكونه غاية ومقصداً وهو المستحق أيضاً لعدم اتصافه بالكيف والأين هذا الذي ذكرناه في تفسير هذه الآية الكريمة أشار إليه بهمنيار في التحصيل حيث قال: الحق يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقاً بسبب ذلك الشيء ، ومع صدق الاعتقاد يكون ذلك الشيء دائماً. ومع دوامه يكون لذاته لاغير ، وإذا كان كذلك فكل شيء بالقياس إلى ذاته باطل وبه حق وهو أحق بأن يكون حقاً ، فلذلك « كل شيء هالك إلا وجهه » انتهى. ولهذه الآية تأويل آخر (١) ذكره الصدوق في أوّل كتاب الاعتقادات حيث قال: ومعنى الوجه في

« وانما تغفلون من دار الى دار ومن حال الى حال » وأما ان حملناه على المعنى الذي نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء ، بل كل شيء هالك فملا ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء بل كل شيء سوى الباري تعالى هالك قيل يوم القيمة ويوم القيامة وبعد الحشر أيضاً. (ش)
(١) قوله في هذه الآية تأويل آخر ، قال العلامة رحمه الله في شرح التجرید : المحققون على امتناع إعادة الممدوم و سبأتی البرهان على وجوب المماد و ههنا قد بين ان الله تعالى يعدم المالم و ذلك ظاهر المناقضة الى أن قال: فقد تأول المصنف معنى الاعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك ، فان المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير متفجع به أو يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن و متن التجريد هكذا المسئلة الثالثة في وقوع المدم و كیفیته والسمع دل عليه و يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) . والمجلسی رحمه الله بعد أن نقل القولین في أن الفناء هل هو بمعنى الاعدام المطلق أو تفريق الاجزاء قال : والحق انه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة باحد الجانبین لتعارض الظواهر فیها ، قال : و اکثر متكلمي الامامية على عدم الاعدام بالكلية لا سيما في الاجساد انتهى ، وانما لم يجزم المجلسی رحمه الله تعالى كما جزم العلامة والطوسي رحمهما الله لان إعادة الممدوم ممنوعة عندهما فالنزاع بأنه لا يندم المكلف حتى لا يكون *

هذه الآية الدين (١) والوجه الذي يؤتى الله منه و يتوجه به إليه ، وهذا الذي ذكره رحمه الله نقله الصنف في باب النوادر عن أبي عبدالله (عليه السلام) (له الخلق والأمر) أي له إيجاد الأشياء لا يشاركه أحد وله الأمر النافذ الذي لا يتأبى منه شيء والمشهور أن الأول إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني إشارة إلى عالم الأمر وهو عالم الروح والروحانيات ولا يبعد أن يراد بالأول خلق الممكنات مطلقاً والثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي (تبارك الله رب العالمين) أي تنزهه عن النقصان والاتصاف بصفات الإمكان الله الذي أحدث عالمه.

المعاد محالاً وغير منقطة عند المجلس رحمه الله قال في البحار: وقد نفاى أى المعاد أكثر ملاحدة الفلاسفة نمسكاً باعتناق إعادة المعدم ولم يقيموا دليلاً عليه بل تمسكوا بتأدية بادعاء البداهة وأخرى بشبهات وأمية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتغلبين انتهى . واعتقادي أن صاحب المنجد وشارحه نظرا بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدين وسوء الظن بهما غير صحيح. (ش)

(١) قوله ذو معنى الوجه في هذه الآية الدين ، والوجه مذكور في آيات كثيرة كقوله تعالى : أينما تولوا فثم وجه الله ، ويمنى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، ولا يناسب حمل جميعها على الدين أو على الإمام ولا يصح حملها على المعنى الجسماني وهو ظاهر ، وليس مراد من حملها على الذات الذات بغير اعتبار صفة كما إن اليد والعين يراد بهما الذات باعتبار سنة القدرة أو العلم كذلك هنا يراد بالوجه الذات باعتبار صفة ولا بد أن يكون الصفة عنايته وإضافته الإشرافية وقبوميته لوجود الممكنات والفناء لا يقصور في وجهه لأن ما يفنى إنما يفنى بعدم علته والعلّة الفاعلية هو واجب الوجود لا يتطرق إليه المعدم وكذلك الناية المطلقة فما يفنى ليس فنائه لعدم علته الفاعلية والغائية المبنة بل أما لعدم استبعاد العلة المادية كفناء النفس النباتية بزوال استبعاد مزاجها أو لزوال العلة الصورية بطاريان ضد كزوال البياض بعروض السواد وأما الفناء الذي يقول به المرفأء فهو مقتضى طبع كل موجود يسير إلى الله تعالى وهو غاية الغايات وهو خارج عن محل الكلام وليس جميع مجردات عالم الذيب وجه الله الباقي ومنه النفوس الناطقة الإنسانية لبقائها بعد فناء الجسد. (ش)

الخلق وأخرجه من حدّ النقص إلى حدّ الكمال وربّي كلّ شيء وأعطاه ما يليق به من الصفات والأحوال.

(ويلك أيّها السائل) أعاد كلمة الويل لشدة غيظه ^{عليه} من المسائل لما سمع منه في شأن الباري ما يليق به (إن ربّي لا تغشاه الأوهام) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيته إذا أتيته يعني لا تأتيه إلا وهام ولا تحيط به إذا لوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و يمكن أن يراد بالأوهام النفس وقواها لأنّ النفس في معرفة الصانع كالوهم في أنّ ما أحاطت به ليس هو الصانع جلّ شأنه (ولا تنزل به الشبهات) لأنّ الشبهة إنّما تحصل من مزج الباطل بالحقّ وعدم التمييز بينهما والله سبحانه عالم السرّ والخفيّات فلا ينزل في ساحة علمه الجهل والشبهات، و يحتمل أن يراد لا ينزل به شبهات الأوهام فإنّ كلّ ما مثله الوهم فهو بعيد عن قدسه جلّ ذكره (ولا يحار) من شيء أمّا من حار الرجل يحار حيرة إذا تحير في أمره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه إشارة إلى كمال علمه بالأشياء أو من أجاره بالجيم يجير إجارة إذا أغاثه من شدة و أنقذه منها « ولا يحار » حيث ضمّني للمفعول، يعني أنّه سبحانه لا ينزل به مصائب حتّى يغيبه أحد وهو الذي يغيب من يشاء و يحرسه وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله « قل من بيده ملكوت كلّ شيء » وهو يجير ولا يحار عليه أي لا يغيبه ولا يمنع منه أحد، وتعديته على لتضمين معنى النصرة (ولا يجاوزه شيء) إمّا بالجيم والرأي المعجزة أي لا يسير عليه شيء ولا يخلفه وراءه لأنّ ذلك من صفات الإنبيات أو لا يتجاوز شيء عن حكمه وقدرته لأنّ حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته شاملة لجميع الممكنات وإمّا بالجيم والرأء المهملة أي لا يستقرّ شيء في جواره إذ ليس له مكان، ونسبته إلى الأماكن بالعلم والإحاطة على السواء (ولا تنزل به الأحداث) أي لا تنزل به نوايب الزمان و حوادثه لأنّه ليس بزمني ولا متحالة انفعاله عن الغير و تغييره من حال إلى حال، أو لا تنزل به الأعراض لاستحالة أن يكون محلاً للعوارض (و لا يسأل عن شيء) فعله أو لم يفعله لأنّه مالك قويّ على الإطلاق وسلطان عظيم بالاستحقاق، ومتوحّد بالعظمة والجبروت، و عليم خبير

بالملك والملوك ، وكلُّ ما سواه فهو مملوك له ، وليس للمملوك أن يسأل مالكة لم فعلت هذا و تركت ذاك ، سيما إذا كان المالك عدلاً عليماً بالمصالح والمفاسد كلها (ولا يندم على شيء) فعله أو تركه لتمام أمره و كمال علمه واستقامة فعله و إتقان حكمه فلا يعرضه فيما قضاء غلط ولا يلحقه فيما قدره شك و ندامة لأن ذلك من توابع نقص العلم و لوازم قبوله للشدة والضعف و هو سبحانه متنزه عن جميع ذلك (ولا تأخذه سنة ولا نوم) لأنهما من خواص الحيوانات القابلة للمفتور والتعب والراحة إذا السنة فتور يعرض القوي قبل النوم و سببها وقوف الأعضاء عن العمل بسبب تحلل الأرواح البدنية وضعفها و رجوعها إلى الاستراحة ، و النوم حال يعرض الحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس وتعطل عن أفعالها لعدم انصباب الروح الحيواني إليها (له ما في السموات وما في الأرض و ما بينهما) من المجرّدات و المركبات وغيرها (وما تحت الثرى) أي التراب الندي يعني به الأرض والغرض من ذكر الآيتين نهي تشبهه بخلقه والدلالة على كمال قدرته وإرادته و تفرده في الإلهية والربوبية وتوحيده في الخالقية والمالكية و لقد راعى عليه السلام في هذا الحديث حفظ المقصود و هو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من أن يتلقاه وهم المخاطب بنفيه بالكلية حيث كلما نفى عنه صفات غير لايقة به أردفها بذكر صفات لايقة لئلا يتبادر وهمه إلى أن نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع فليتنامل .

((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت فقالوا له : إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين عليه السلام - فانطلق بنا إليه نسأله فاتوه فقبل لهم : هو في القصر فانظروه» «حتى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك فقال : سل يا يهودي عما بدالك» «فقال : أسألك عن ربك متى كان ؟ فقال: كان بلا كينونية ، كان بلا كيف ،

« كان لم يزل بلاكم و بلا كيف كان ليس له قبل ، هو قبل القبل بلا قبل ولا »
 « غاية ولا منتهى انقطعت عنه الغاية وهو غاية كل غاية . فقال رأس الجالوت : امضوا »
 « بذافهم وأعلم مما يقال فيه » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه رفعه قال : اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت) و هو من أعظم علمائهم وأخبارهم ، وقيل : الرأس سيد القوم ومقدمهم و جالوت اسم أعجمي والمراد به مقدم بني الجالوت (١) في العلم (فقالوا له إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين عليه السلام - فانطلق بنا إليه نسأله ، فأتوه فقبل لهم : هو في القصر فانتظروه حتى خرج) و في بعض النسخ « حتى يخرج » و هو يعتقد إلى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على العارف بالعربية (فقال له رأس الجالوت : جئناك نسألك ، فقال : سل يا يهودي عما بدالك فقال أسئلك عن ربك متى كان) لما سأل عن زمان وجوده و كان السؤال عنه مختصاً بالموجودات الزمانية التي لا تخلو من كون حادث و كيف و كم و غاية و نهاية و قبل و بعد نفى عنه تعالى هذه المعاني للتنبيه على أنه لا يصح السؤال عنه بمتى (فقال كان بلا كينونية) أي بلا كون حادث (٢) قال الجوهرى : تقول كان كوناً و كينونة ، شبهوه بالحيودة والطيورة من ذوات الياء ، ولم يجىء من

(١) قوله و مقدم بني الجالوت ، كان الخارج رحمه الله زعم ان جالوت اسم رجل و ان جماعة من بنى اسرائيل من اولاده و رأس الجالوت رئيسهم والصحيح ما فى مفاتيح العلوم ان الجالوت هم الجالية اعنى الذين جلا عن اوطانهم ببيت المقدس و يكون رأس الجالوت من ولد داود (ع) انتهى ويشبه ان يكون جميع روايات هذا الباب عن رأس الجالوت او جبر من اخبار اليهود حديثاً واحداً ببيانات مختلفة . (ش)

(٢) قوله : « بلا كون حادث » كان لفظ كينونة يدل على مبرورة الشئ موجوداً بعد ان لم يكن فانه مصدر والمصدر دال على الحدوث و انما اخبر لفظ كينونة للدلالة على

ذوات الواو على هذا إلا أحرف كبنونة وهي موعدة ، وديمومة ، وقيدودة وأصله كبنونة بتشديد الياء فحذفوه كما حذفوا من هين و ميت و لولا ذلك لقالوا: كونونة ثم إنه ليس في الكلام فعلول ، وإما الحيدودة فأصله فعلولة بفتح العين فسكت. ولعل المراد أن وجوده تعالى شأنه نفس ذاته المقدسة القديمة باعتبار أنها مبدء للأثار العجيبة والأفعال الغريبة و ليس وجوده حادثاً ولا زائداً حتى يسأل عنه بمعنى إذ لو كان حادثاً أو زائداً ، فإما أن يكون منه أو من غيره ، والأول باطل لاستحالة أن يكون الشيء علّة لوجود نفسه وإلا لزم تحقق الوجود قبل تحققه و كذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذات في وجوده إلى الغير (كان بلا كيف) كان المراد أنه كان بالصفة زائدة (١) عليه وإلا لزم تعدد الواجب إن كانت تلك الصفة واجبة بالذات أو احتياجه إلى الغير إن كانت ممكنة، أو المراد أنه كان ولم يكن كونه مكيفاً بكيفية أصلاً فلا يسأل عن كونه بمشي لأن هذا السؤال إنمّا يصح فيما له كيفية (كان لم يزل بلا كم) متصل و منفصل مثل الجسم و السطح

✽ على هذا المعنى مع أن الكون أيضاً مصدر لأن الكون قد اشتهر استعماله في أصل معنى الوجود من غير دلالة على السيورة و في الكائن والمكون فيقال الكون و يراد به العالم مطلقاً و أما الكينونة فلم يستعمل إلا في المصدر فهو سريع في الحدوث و مراد المشرح بالحدوث هنا التأخر المطلق كما دل عليه قوله بعد ذلك فإما أن يكون منه أو من غير إلى آخر الاستدلال وهو ما ذكره الحكماء في إثبات أن وجوده عين ذاته والتفسير مفسر من صدر المتألهين قدمه. (ش)

(١) قوله : كان بالصفة زائدة) وزاد صدر المتألهين (قدمه) بعد هذه الكلمة بل علمه

وقدرته وإرادته وحياته كلها نفس ذاته فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته حتى بذاته وكذلك في جميع صفاته الوجودية انتهى. (ش)

والخط والزمان والعدد (١) والحاصل أن كونه لم يزل منزّه عن الكمية الامتدادية والعديدية لأن الكمية أمر عرضي والوجود الأزلي يرى منه ولأن الكم مطلقاً يقبل القسمة والتجزئة والمساواة واللا مساواة وقد تنزهه قدس الحق الثابت أزلاً عن قبول هذه الأمور.

(بلا كيف) ولعل المراد بسلب كيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم، وفي السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزيادة، أو المراد به هنا سلب الكيفيات المختصة بالكم بقرينة مقارنته معه وفي السابق سلب ماعداها من الأقسام الثلاثة الأول، أو المراد به هنا لم يزلته غير مكيفة بكيفية وفي السابق أن كونه وجوده غير مكيف بها ؛ و على التقادير لا يلزم التكرار مع أن الاتحاد والتأكيد أيضاً محتمل (كان ليس له قبل) لاستحالة حدوثه و لكونه مبدء لجميع الموجودات على تفاوت مراتبها في الوجود والكمال فليس شيء منها قبله (هو قبل القبل بالقبل) أي هو قبل كل من يفرض له القبلية من غير أن يكون شيء قبله والحاصل أنه متقدم على كل ماله تقدم على شيء من غير أن يتقدم عليه شيء يعني هو الأول على الإطلاق ولا شيء قبله لما عرفت من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة إليه ، ويحتمل أن يكون المراد أنه قبل كل من يتصف بالقبلية ولا يتصف هو بها لامتناع اتصافه بالصفات بل قبلية عبارة عن عدم تقدم شيء عليه، أو المراد أنه قبل كل شيء و ليست قبلية قبلية زمانية بل قبلية سرمديّة ، ولما لم تكن قبلية المطلقة ظاهرة الدلالة على بقاء وجوده أبداً وعدم انتهائه في جانب الأبد إلى غاية وعلى كونه أزلاً وعدم انتهائه في جانب الأزل إلى نهاية أشار إليهما بقوله (ولا غاية ولا منتهى) بالجر عطفاً على قبل، والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد محل لها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ إليها لأن انقطاع الوجود من

(١) قوله: ومثل الجسم والسطح والخط، والاصح أن يخص بالزمان بعد قوله عليه السلام: وكان لم يزل، فإن لم يزل يدل على ما بهم كونه مقارناً لزمان فأحنيح إلى دفع هذا الوهم. (ش).

لواحق الأمور الزمانيّة المحدثّة الكائنة للفاسدة وقد بينّا أنّه تعالى ليس بزمانيّ
و أيضاً هو واجب الوجود فيمتنع أن ينقطع وجوده و يلحقه العدم ، و كذلك هو
بالنهاية ينسبي إليها وجوده في لحاظ أوليته وإلاّ لكان مسبوقاً بالعدم ، و هو على
واجب الوجود لذاته محالٌ ، و ينبغي أن يعلم أنّ الغاية كما صرّح به علماء العربيّة
وغيرهم لها معانٍ الأوّل النهاية ، والثاني المسافة الملحوظة معها الامتداد الكميّ ،
والثالث الباعث على الفعل و هو الذي يسمونه بالعلّة الغائيّة وهو قد يكون في
الوجود الخارجي متأخراً عنه مثل التأديب في قولنا ضربت تأديباً ، و قد يكون
متقدّماً عليه مثل الجبن في قولنا قعدت عن الحرب جبناً ، وقد تكرر ذكر الغاية
في هذا الباب والعامل اللبيب يعرف من هذه المعاني ما يناسب كلّ موضع (انقطعت
عنه الغاية) أي انتطعت عنه المسافة الحسيّة والعقليّة أو انقطعت عن وجوده النهاية
و زالت قبل الوصول إليه، وهذا تأكيد للسابق أو انقطعت عنده العلة الغائيّة و لم
تتجاوزه إلى غاية أخرى فوقه لأنّه غاية فوق الغايات كما أشار إليه بقوله (و هو
غاية كلّ غاية) لأنّه تعالى آخر ما يقصده السالكون في سكناتهم و غاية ما يطلبه
العارفون في حركاتهم في الوصول إليه، بل هو غاية فوق غاياتهم و مآربهم، ومقصد فوق
مراداتهم و مطالبهم كما دلّ عليه قوله تعالى «وإنّ إلى ربك المنتهى» وقوله تعالى
«وإلى الله مرجعكم جميعاً» وقول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنت المنتهى فلامحبص عنك
وأنت الموعد لامنجا منك إلاّ إلين» (١) والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية
لكلّ موجود و نهاية لكلّ غاية، و مقصود و مرجع لكلّ مضطرّ مطرود، و لامعدل
عنه و لامقصد فوقه و لاملجأ إلاّ هو و لامنجا منه إلاّ إليه.

(فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهو أعلم بما يقول فيه) أي في وصف ربّه (٢)

(١) النهج قسم الخطاب والاوامر تحت رقم ١٠٧.

(٢) قوله أي في وصف ربّه تفسير للضمير المجرور و إنما أرجعه إلى الوصف بناء
على النسخة التي عنده - طاب ثراه - ففيها وهو أعلم بما يقول فيه، بالباء والمضارع المعلوم و
في بعض النسخ المصححة «فهو أعلم مما يقال فيه» بلفظ «من» بدل الباء والمضارع *

و لعل اليهودي لم يفهم حقيقة كلام معدن العلوم النبوية ومخزن الأسرار الإلهية
فلذلك لم ينظر إليه بعين الطاعة والالتقياد أو فهمه ولكن أعرض عنه للرئاسة والعناد
والله ولي التوفيق وإليه هداية الطريق.

((الاصل))

٥- « وبهذا الإسناد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي،
« عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء حبر من الأخبار إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا
« أمير المؤمنين متى كان ربك؟ فقال له: تكلمك أمك ومتى لم يكن؟ حتى يقال: «
« متى كان، كان ربي قبل القبل بالقبل، وبعد البعد بالبعد، ولا غاية ولا منتهى،
« ولا غاية، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية، فقال: يا أمير المؤمنين أفنبي أنت؟
« فقال: ويلك إنما أنا عبد من عبيد محمد بن عبد الله عليه السلام. «
« وروي أنه سئل عليه السلام: أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟
« فقال عليه السلام: أين سؤال عن مكان، أو كان الله ولا مكان. »

((الشرح))

(وبهذا الاسناد) ليس لهذا مرجع ظاهر، كأنه أراد بهذا الإسناد عن أحمد بن
محمد بن خالد (عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله
عليه السلام قال: جاء حبر من الأخبار) الحبر بالكسر أو الفتح عالم من علماء اليهود و
الكسر أفصح لأنه يجمع على الأفعال دون الفعول وهو الرأى صحيح عند الفراء و
توقف الأصمعي في الترجيح، وقال أبو عبيدة: والذي عندي أنه الحبر بالفتح ومعناه
العالم بتحرير الكلام والعلم وتحسينه ورويه المحدثون كلهم بالفتح (إلى أمير المؤمنين
عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين) خاطبه بذلك على الرسم والعادة و إلا فاليهود

المجهول ففسر فيه راجع إليه دح، وانما قال دأى المبالوت ذلك اقراء لفضله هـ (كذافي
هامش بعض النسخ).

لا يعتقدون يا يمان هذه الأمة (متى كان ربك ؟ فقال له : تكلمك أمك) تكلمت المرأة ولدها مات منها ثكلاً و ثكلاً كذا في المغرب والدعاء بذلك شائع عند العرب وإن لم تكن الأم موجودة (ومتى لم يكن حتى يقال متى كان) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لوصح السؤال عنه بمعنى كان صح السؤال عنه بمعنى لم يكن ، والتالي باطل فالمقدم مثله ، أمّا بيان الشرطيّة فلأنّ متى كان سؤال عن أوّل وجوده وكلّما كان الشيء حادثاً في وقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صح أن يقال : متى كان صح أن يقال : متى لم يكن ، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ وجوده قديم أزليّ ليس مسبوقاً بالعدم فلا يصح أن يقال : متى لم يكن (كان ربّي قبل القبل بالقبل) قد مرّ شرحه (١) (و بعد البعد بالبعد) يعرف بالمقايضة وقد أكّد كلّ واحدة من القبلية والبعدية بكما لها فكمال قبليته سلب قبليّة شيء عنه و كمال بعديته سلب بعديّة شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده (ولا غاية) أي ولا نهاية لوجوده في جهتي القبليّة والبعدية لكوته أزليّاً وأبدياً (ولا منتهى لغايته) أي ليس نهاية لامتداد أوليس محلاً لغاية ونهاية إذ ليس له كمّيّة مقتضية لاتصافه بالأطراف والنهايات واقتترانه بالامتدادات : الغايات ، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله « ليس بذي كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيماً ، ولا بذي عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيداً » (٢) (انقطعت الغايات

(١) قوله : قبل القبل بالقبل ، كان الحديثين واحد وانما اختلف لفظه باختلاف

الرواية ورأس الجالوت هو الحبر ومقصود عالم اليهود امتحان المسلمين هل يعرفون المعنى الذي علمهم الانبياء من الله واجب الوجود اوهم على جاهليتهم من تصوير الاوثان وآلهة مخلوقة مجسمة و معنى قبل القبل بالقبل يزيح اساس ظنهم في المسلمين و يثبت انهم عرفوا معنى وجوب الوجود و انتهاء الممكنات اليه و قبل القبل هنا القبليّة بالعلية اي هو علة العلل ولا علة له و كذلك بعد البعد اي غاية النايات و ليس المراد القبليّة بالزمان اذ لا شرف فيها فتدبكون المتأخر في الزمان اشرف ولا القبليّة بالمكان اذ لا مكان له ولا القبليّة بالطبع اذ ربما يكون القبل انقص و لكنه تعالى قبل بالعلية و يلزم السابقة بالشرف و الفضل و ان لم يكن اللازم مراداً هنا (ش)

(٢) النهج قسم الخطب والاوامر تحت رقم ١٨٣.

عنده فهو منتهى كل غاية) لأنه منتهى رغبة الخلائق و مفرعهم في المهمات و المقاصد و في الأدعية الماثورة « يا منتهى غاية السائلين وفي صحيفة السجادة « اللهم يا منتهى مطلب الحاجات » و سر ذلك أن لكل شيء مستقراً يستقر فيه إذا بلغ إليه ومستقر القلوب والفؤاد الذي إذا بلغت إليه تطمئن ولا تطلب سواء هو الله تعالى شأنه (فقال يا أمير المؤمنين أفنبئ أنت؟) لعل منشأ الاستفهام أن السائل كان قد قرأ من الكتب الإلهية أن ما ذكره عليه السلام من صفات الرب (١) و أنه لا يخبر به إلا نبي بتعليم رباني (فقال و بلك إنما أنا عبد من عبيد محمد عليه السلام) و ما ذكرته فإنما سمعته منه و هو أخبرنا به من طريق الوحي ، قال الصدوق رحمه الله يعني بذلك عبداً طاعة لا غير ذلك (و روي أنه سئل عليه السلام أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء و أرضاً فقال عليه السلام أين سؤال عن مكان أي عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقة ، تقول : أين زيد تسأل عن حصوله في المكان المعين (وكان الله و لا مكان) إذا المكان أمر حادث مخلوق (٢) فلا يصح أن يسأل عنه بأين .

((الاصل))

٦- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود: إن المسلمين»

(١) قوله « من صفات الرب » قد ورد في التوراة الموجودة عند أهل الكتاب أن موسى (ع) قال لله تعالى انا آتئ الى بني اسرائيل و اقول لهم ارسلني اليكم اله آبائكم فان قالوا لي ما اسمه ما اقول لهم فقال الله لموسى اهد اهد (قد يصح في كتب الادعية بأهياً شراها) اي اكون الذي اكون وقال هكذا تقول لبني اسرائيل اهد اهد ارسلني اليكم يعني اكون ارسلني (خروج ٣: ١٤) وهذا من اعظم تعاليم التوراة يشير الى انه تعالى عين الوجود و لا يمكن ان يحيط بحقيقته احد و أيضاً اسمه عندهم يهوه اي يكون. (ش)

(٢) قوله : « اذا المكان امر حادث مخلوق » هذا حق و لا يعترف به الماديون و الطبيعيون في عصرنا و يزعمون الفضاء الزير المتناهي الخالي عن كل شيء مكاناً للأشياء و قد سبق و باتى أيضاً كلام فيه . (ش)

« يزعمون أن علياً عليه السلام من أجدل الناس وأعلمهم اذهبوا بنا إليه لعلني أسأله عن مسألة »
 « وأخطئه فيها فأتاه فقال: يا أمير المؤمنين إنني أريد أن أسألك عن مسألة قال: »
 « سل عما شئت، قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا، قال له: يا يهودي إنما يقال: »
 « متى كان لمن لم يكن، فكان متى كان، هو كائن بالأكينونية كائن، كان بلا كيف يكون، »
 « بلى يا يهودي ثم بلى يا يهودي كيف يكون له قبل؟! هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى »
 « غاية ولا غاية إليها انقطعت الغيات عنه، هو غاية كل غاية فقال: أشهد أن »
 « دينك الحق وأن ما خالفه باطل ».

((الشرح))

(علي بن محمد بن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمد بن يحيى عن محمد بن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود إن المسلمين يزعمون أن علياً من أجدل الناس) أي أقواهم في المجادلة والخصام وأشدُّهم في المناظرة والكلام وأفصحهم بيانا وأطلقهم لساناً (وأعلمهم) في فنون العلم كلها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق (اذهبوا بنا إليه لعلني أسأله عن مسألة وأخطئه فيها) أخطأ وخطأ إذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطأ تخطئة إذا نسبة إلى المخطأ فقال له: أخطأت (فأتاه فقال يا أمير المؤمنين إنني أريد أسألك عن مسألة قال: سل عما شئت) دل هذا على أنه عليه السلام كان بجرأ زاحراً في العلوم وإنه كان لا يخفى عليه شيء كما يدل عليه قوله عليه السلام «سلوني» (١) قال بعض العامة هو أوَّل قائل بهذه الكلمة ولم يقلها أحد غيره وفيه دلالة على أنه ليس لعلمه نهاية (قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا؟ قال له: يا يهودي إنما يقال: متى كان لمن لم يكن فكان) أي لمن لم يكن موجوداً فوجد فيسأل بمتى عن زمان وجوده، وأمّا من كان موجوداً في الأزل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصح أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنه بدل عن مقول إنما يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتدل أن يكون إعارة

للسؤال بعينه للمبالغة في إنكاره و عدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما أشار إليه بقوله (هو كائن بلا كينونية كائناً) أي هو وجود بلا كون حادث فلا يدخل كونه في مقولة متى لأن «متى» سؤال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم، وفيه تنبيه على أنه ليس المراد بكونه ما يتبادر من مفهوم الكون عند الإطلاق أعني الحدوث بل الوجود المجرد عن الحدوث والزمان (كان بلا كيف) من الكيفيات المعروفة في خلقه لأن اتصافه بها نقص لا يقي بالممكنات المفترقة من جميع الجهات و لما كان هنا مظنة أن يقول اليهودي كيف يكون الشيء بلا كون حادث و بلا كيف أجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله (يكون) أي يكون جل شأنه بلا كون حادث و بلا كيف (بلى يا يهودي ثم بلى يا يهودي) كرر بلى لأن بلى آلة لإثبات ما أنكره المخاطب و نقاه صريحاً أو ضمناً و لما كان ما نقاه المخاطب هنا شيئاً أتى عليه السلام بآلة الإثبات مرتين ثم أوضح ذلك بقوله (كيف يكون له قبل) يعني لا يكون له قبل فلا يكون له حدوث ولا كيف لأن الكيف من الأوصاف الحادثة التي لا يتصف بها غير الحادث وأما أنه لا قبل له فأشار إليه بقوله (هو قبل القبل بالغاية) أي بالانهاية في جانب الأزل (ولامتتهى غاية) أي لانهاية لامتداده أولاً امتداد له نهاية (ولانهاية إليها) الإضافة بيانية والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الأبد وبالجملة نفى أولاً أن يكون له ابتداء، وثانياً أن يكون له امتداد ونهاية، وثالثاً أن يكون له انتهاء. وبهذا ظهر أنه مبين للمخلق إذا خلق لا يخلو من هذه الأمور فلا يجوز أن يوصف بالحدوث والكيفيات التي من صفات الخلق.

(انقطعت الغايات عنده) أي ليست له تلك الغايات المذكورة على أن يكون اللام للعهد وقد مر له احتمالات أخر (هو غاية كل غاية) لأنه ينتهي إليه جميع الخلايق ومقاصدهم كما عرفت آنفاً (فقال: أشهد أن دينك الحق) الحق الأمر الثابت المطابق للواقع وتعريفه باللام لقصد الحصر ثم أكد الحصر بقوله (وإن ما خالفه باطل) أي زائل غير مطابق للمواقع والظاهر أن المراد بالدين هنا ما ذكره عليه السلام من العقائد الصحيحة في وصف الباري، ويحتمل أن يراد به الشريعة النبوية وحيث أن يراد بطلان ما خالفها بطلانه بعدها لا مطلقاً كما في الأول.

((الاصل))

٧- «علي بن محمد رفعه» عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أكان الله ولا شيء؟» قال: «نعم كان ولا شيء» قلت: «فأين كان يكون؟» قال: «وكان متكئاً فاستوى» «جالساً» وقال: «أحلت يا زرارة وسألت عن المكان إذ لا مكان».

((الشرح))

علي بن محمد رفعه عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أكان الله ولا شيء؟» قبله ومعه والاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: نعم كان ولا شيء) قلت فأين كان يكون؟ كأنه لكونه في مبادي التعلم لم يقصد بذلك مجرد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك أن كونه ولا شيء معه مستبعد لتوهمه أن له مكاناً بناء على أن الله المتفرد بالتحيزات والمحسوسات أعجز عن إدراك شيء بالتحيز ولا مكان ولم يعلم أن المكان أيضاً شيء وليس له مكان فخالق المكان أولى أن لا يكون له مكان ويحتمل أنه كان غالماً بأنه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سر ذلك ويهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين (قال: وكان متكئاً فاستوى جالساً) دل على عدم قبح اتكئة المعلم عند المتعلم ولعل سبب الاستواء هو غرض التغيير والاضطراب لمن استماع هذا الكلام (وقال أحلت يسألك زرارة) أي تكلمت بالكلام المحال وهو الذي ليس له وجه صحة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لا مكان) (٢) لأن المكان سواء كان بالمعنى اللغوي كالأرض للسريرة أو بمعنى البعد

(١) قوله «عن المكان إذ لا مكان» يحتمل أن يكون المراد بالمعنى اللغوي أعني ما يعتمد عليه

الشيء وهو مبدأ المكان المصطلح عند الخواص وهو ما يتبدل على الجسم عند الحركة وهو أوضح والفرق أن السهم المرمى والطائر وكل ما لا يعتمد على شيء ليس له مكان بالمعنى الأول وله مكان بالمعنى الثاني وقد مر حديث ابن ميثم عن أبي عبد الله (ع) في اختلاف زرارة وهشام بن الحكم *

* في الهواء أنه مخلوق أو غير مخلوق و أن أباعيد الله (ع) جعل اختلافهم مما لا يضر بالدين و في هذا الحديث دلالة على قول زرارة و أن الفضاء أو المكان مخلوق وكان الله تعالى ولا مكان ثم خلق المكان . واعلم أن الحكماء اختلفوا في ماهية المكان فالمحققون منهم أنه السطح الحاوي المماس للممكن و زعم بعضهم أنه الفضاء الذي يشغله الجسم بحيث لو لم يكن الجسم فيه لكان خالياً و يسمونه البعد المنطور، على الأول هو مخلوق بخلق الاجسام ولو لم يكن جسم في العالم لم يكن فضاء و مكان أصلاً و على الثاني هو غير مخلوق عند قائله إذ لا يتصورون امكان عدمه و كل ما لا يحتمل عدمه فهو واجب الوجود و انما جعل الصادق (ع) خلافهم مما لا يضر بالدين مع أن اثبات واجب غير الله تعالى يناقض التوحيد الثابت في كل دين الهى لان هؤلاء يعتقدون أن الفضاء الخالى لاشئ ولا يلتزمون بانهم اثبتوا شيئاً في القدم و ليس لزوم الشرك بديهاً ولا هو من اللوازم البينة لثبوت الخلاء و فهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الاكثرين و تكليفهم به تكليف بما لا يطاق ، فالحق أن المكان مخلوق كما في هذا الحديث ، وان كان قول مبنى الخلاء مما لا يضر بالدين ، ثم ان القائلين بالخلاء يلتزمون بامور عجيبة الاول أن الفضاء الخالى غير متناه و هذا فرع كونه واجب الوجود فان الحكم بكون الشئ غير متناه في العظم من غير أن يحصى به أو يدل عليه دليل باطل الا ترى أنه لا يمكن أن يخكم أحد بأن جسماً كقطعة حجر أو تراب أو سلة حديد غير متناه من الجانب الذى لا يلينا ولا نراه ولكن بحكم بأن الخلاء غير متناه فبعلم بذلك أن الخلاء في ذاته واجب الوجود عندهم لا يحتمل عدمه حتى يحتاج وجوده الى الاثبات و تدلهم اهل زماننا بأنه قد ثبت الخلاء و عدم التناهي ولم نقف على دليل مثبت بل لم نقف فيهم على من فهم معنى الدليل و يميز بين الثابت وغير الثابت .

الثانى من المعجائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لاشئ و مع ذلك يتأثر بأمواج النور والكهرباء و يجملون الوساطة في اتصال نور الشمس والقمر والكواكب البنا أثير الخلاء و يقولون اذا سطع نور الشمس حدث في الاثير موج نظير تموج الماء يسقط حجر فيه فينقل الموج سريعاً من الشمس الى الارض مثلاً و هو النور ولا أدري أن الاشئ كيف يتموج وينقل .
الثالث انهم لا يجوزون على الخلاء أو على أثير الخلاء الخرق والالتيام و المنحى *

المجرد عن المادّة أو بمعنى السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى لم يكن موجوداً في الأزل فاستحال أن يسأل عن الموجود الأزلّي بأنّه في أيّ مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأيّ معنى كان ، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والنزّ يادة والتقصان وهو منزّه عن هذه الأمور .

«(الاصل)»

٨- «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد، عن ابن أبي نصر، عن «أبي الحسن الموصليّ» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى حبر من الأحرار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك؟ قال: ويلك إنّما يقال: متى كان؟ لما لم يكن فأما ما كان فلا يقال: متى كان. كان قبل القبل بالاقبل، وبعد البعد، بلا بعد، ولا منتهى غايه لشيء غايته، فقال له: أنبي أنت؟ فقال: لأمرك الهبل، إنّما أنا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه وآله» .

والحركة فإذا تحرك كرة من هذه الكرات في الفضاء الخالي خرج من مكان و دخل الى مكان مستمراً والمكان باقٍ ثم يقولون ان أوجدنا الخلاء في اناء مسدود و نلقاه من مكان الى آخر انتقل الخلاء الذي في الاناء من مكانه فيلزم اثبات خلاين متطابقين أحدهما ينقل ينقل الاناء والاخر لا ينقل، وان فرضنا عدة ألوان صفار و كبار كل واحد في الاخر و أوجدنا الخلاء في الجميع و تحرك الاول في الثاني والثاني في الثالث وهكذا حركت الجميع في الخلاء، يتعدد الخلاء، يتعدد الألوان و اختلاف الحركات فاحدس من ذلك أن الخلاء الذي يتوهمونه أمر اعتباري يتعدد بتعدد الاعتبارات ، نظير الفوق والسفل و يتوهم خلاء في خلاء كما يتوهم فوق على فوق ، وأما من يلتزم بأن الفضاء مملو من الاثير المتعوج كما قلنا فهو منكسر للخلاء ألينة والاثير عندهم بمنزلة الاجسام الفلكية التي كان يعتقد بها القدماء . (ش)

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد، عن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي (١) عن أبي عبد الله عليه السلام) في بعض النسخ عن أبي الحسن الموصلي: عن أبي إبراهيم، عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: أتى حبر من الأحبار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك قال: ويلك إنما يقال: متى كان لما لم يكن) يعني لما لم يكن فكان وإلا فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولا يصح أن يسأل عنه متى كان (فأما ما كان) أزلاً بلا سبق العدم على وجوده (فلا يقال متى كان) لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة (كان قبل القبل بالأقبل و بعدا بعدا لا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته) أي ليس هو منتهى مسافة وهمية أو حسية أو عقلية أو زمانية أو مكانية لتنتهي مسافته إليه ويقال: هو هناك وليس قبله حتى يسأل عنه بأين أو متى وإنما كونه الأزلي كون سرمدى مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الأمور ولو أحقها (فقل له أنبي أنت؟ فقال: أمك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته أمه أي ثكلته، وفي المغرب يقال: فلان هبلته أمه إذا مات ثم قال في دعاء السوء هبلتك أمك ثم

(١) قوله عن أبي الحسن الموصلي، هذا هو الحديث الخامس بعينه والاختلاف في بعض كلماته يدل على ما ذكرنا في المجلد الثاني (٢٧٨ و ٢٥٧) من أن جميع ألفاظ الأحاديث غير محفوظة في الروايات وكلنا الروايتين عن أحمد بن محمد بن أبي نصر أحدهما بنقل محمد بن ولید عنه والثانية بنقل البرقي عن أبيه عنه والاختلاف هكذا: أتى حبر من الأحبار . فقال له ثكلتك أمك و متى لم يكن حتى يقال متى كان جاء حبر من الأحبار . قال ويلك إنما يقال متى كان لما لم يكن فأما ما كان فلا يقال متى كان.

ولا غاية ولا منتهى لما بيته نقطت الفاريات عنده فهو منتهى كل غاية.

ولا منتهى غاية لتنتهي غايته. (ش)

استعمل في التعجب كقائلك الله (إنما أنا عبد من عبيد رسول الله ﷺ) مطيع لأقواله وأفعاله، والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصراً إضافياً بالنسبة إلى النبوة.

باب

(النسبة)

النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبته ينسبه من باب ضرب ونصر نسباً بالتحريك و نسبة بالكسر أي ذكر نسبه ووصفه.

((الاصل))

١- «أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن اليهود سألو رسول الله ﷺ فقالوا: أنسب لنا ربك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله أحد» إلى آخرها.

((الشرح))

أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن اليهود سألو رسول الله ﷺ فقالوا أنسب لنا ربك أي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه بصفته وكأنهم سأله اختباراً بأنه هل يقول شيئاً من قبله أو يقول ما هو مذكور في التورية (فلبث ثلاثاً) أي ثلاث ساعات أو ثلاث ليال مع أيامها والليل مما يذكر ويؤثث بحسب السماع كما صرح به بعض الأفاضل في حاشيته على المطوّل فلا يرد أن حذف التاء في الثالث لأوجه له (لا يجيبهم) وهو ينتظر الوحي لأنه كان لا ينطق عن الهوى وفيه حث للناس على السكوت فيما لا يعلمون (ثم نزلت قل هو الله أحد إلى آخرها) وفيها من جوامع التوحيد ما يعجز عنه عقول العارفين ومن لوازم التنزيه ما يتحير فيه

فحول السالكين فقد كتب العلماء ودون الفضلاء شيئاً جميلاً من حقايقها وأمرأ جزيلاً من دقايقها ولم يجدوا مع ذلك معشار ما فيها فمن تمسك بها و تفكر فيها فقد رشد ومن أعرض عنها وقال بخلافها فهلك وقد فسد.

((الاصل))

٢- «ورواه محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبي أيوب»
 «[وعن] محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين عن ابن محبوب»
 «عن حماد بن عمرو النصيبى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن»
 «قل هو الله أحد فقال عليه السلام: نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزلياً صمدياً لا طل»
 «له يمسكه وهو يمسك الأشياء وياظلمتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل»
 «جاهل، فردانياً، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه، غير محسوس ولا مجسوس، لا تدركه»
 «الأبصار، علا فقرب ودنا فبعد وعصى فغفروا طبع فشكر؛ لا تحويه أرض ولا تغله»
 «سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديمومي أزلي لا ينسى ولا يلهو ولا يغفل ولا يلعب؛»
 «ولا إرادته فصل، وفصله جزاء وأمره واقع، لم يلد فيورث ولم يولد فيشارك ولم»
 «يكن له كفواً أحد».

((الشرح))

(ورواه) أي روى هذا الحديث بمضمونه (١) وهو أن قل هو الله أحد نسبة الرب
 (محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد) وهو ابن خالد البرقي (عن علي بن الحكم،
 عن أبي أيوب) [وعن] محمد بن يحيى، (٢) عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين
 (١) قوله «هذا الحديث بمضمونه» يعني أن الحديث الثاني الذي رواه حماد بن
 عمر والنصيبى هو عين الحديث الأول الذي رواه محمد بن مسلم معنى ومضموناً اذ كل واحد
 منهما بيان أن قل هو الله أحد نسبة الرب تعالى. (ش)
 (٢) قوله «أبي أيوب ومحمد بن يحيى» هكذا في النسخ بالثبت واد العطف بين *

يعني ابن أبي الخطاب و هو عطف على أحمد بن محمد بن عيسى لاعلى محمد بن يحيى
(عن ابن محبوب، عن حماد بن عمرو والنصيب) نسبة إلى نصيبين اسم بلد و الرّجل
مجهول الحال (عن أبي عبد الله عليه السلام) الظاهر أن رواية أبي أيوب عنه عليه السلام بلا واسطة
فلتأمل (قال) يعني حماد أو أبي أيوب أيضاً عليّ تأويل كل واحد (سألت أبا
عبد الله عليه السلام عن قل هو الله أحد فقال نسبة الله إلى خلقه) أي صفاته الذاتية والتزيمية
المنزلة إلى خلقه ليعرفوه و يميزوه بها عن غيره من الممكنات (أحداً) حال عن الله
أو منصوب بفعل مقدّر أي ذكر الله في وصفه أحداً لا ثاني له في الوجود والوجوب
ولا كثرة في ذاته و صفاته ذهنياً و خارجياً (صمداً) الصمد السيد المصود فعل بمعنى
مفعول كالحسب والقبض يعني أنه السيد الذي يصمد إليه في طلب الأمور والنوائل
و يقصد في دفع الحوائج والنوازل و يلاذبه في السراء والضراء و يلتمج إليه في
الشدة و الرخاء و لذلك يوصف بدسبحانه لأنه المستغنى عن الغير على الإطلاق
و كل ما سواه يحتاج إليه من جهات متكثرة، وأنت إذا تأملت في معنى الأحد و
الصمد علمت أن جميع ما ذكره عليه السلام إلى قوله لم يلد مندرج تحتها و مستخرج

بها أبي أيوب و محمد بن يحيى فيصير المقاد أن الحديث الأول رواه أيضاً محمد بن يحيى
إلى آخر الاسناد و قال رفيما النائيني قدس سره: الأولى ترك الواو يعني أن يكون محمد
ابن يحيى أول الحديث الثاني و هو استيفاف على اصطلاح المحدثين إذ لا يظنون الاسناد
اللاحق على الحديث السابق بالواو و لكنه خلاف ما في النسخ المنقولة والأولى ما ذكره
الشارح هنا و عليه بنى استاد الحكماء المتألهين في شرحه و العلامة المجلسي ره وافق
النائيني ولكن كان في نسخته و عن محمد بن يحيى، فقال: و عن، زيادة من النسخ ولا ريب
في زيادة كلمة عن، إذ بروى الكليني ره عن محمد بن يحيى بنير واسطة و تصديره بها غير
معهود منه على أنها غير موجودة في النسخ التي رأيناها و منها نسخة صحيحة مقروءة على
المحدث الجزائري و شهادته عليه بالمقابلة بخطه و عليه خط المجلسي ره أيضاً و اما زيادة
حرف الواو فبعيدة لوجوده في النسخ ولا يجوز الاعتماد في العلوم المنقولة الأعلى النقل
إلا إذا حصل اليقين بخلافه (ش)

منهما (أزلياً) إذ لو كان حادثاً لكان الموجد له هو الصمد لا هو ولأن وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه أزلاً وأبداً وأزله عبارة عن سلب الابتداء والأولية عنه (صديقاً) أي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر إلى شيء بل يفتقر إليه كل ما سواه و النسبة للمبالغة مثل الأحمر (لا ظل له) أي لا سبب (١) أو لاصورة أو لا مثل أو لا ظل بالمعنى المعروف له (يمسكه) عن عروض الزوال وحدوث التغير (و هو يمسك الأشياء بأظلتها) أي بأسبابها، أو بصورها، أو بغير ذلك مما ذكر و فصل من الشيخ العارف بهاء الملقب بالدين أن المراد بأظلتهم رب أنواعها انتهى (٢) ولا يبعد

(١) قوله وظل له أي لا سبب . ذكر للظل أربعة معان: الأول السبب والدليل عليه

قوله (ع) بعد ذلك «يمسكه» إذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع إلى الظل و ضمير المفعول إلى الله تعالى فالظل ما يمسك الأشياء وهو السبب، الثاني الصورة والمراد منه دفع توهم من يزعم أن كل شيء غير مجسم يحتاج إلى جسم يقوم فيه كالقوة الباصرة فانها محتاجة إلى العين فقال (ع) لا ظل له يمسكه أي لاصورة ولا جسم يقوم الله تعالى، الثالث المثال و اطلاق الظل على الاشباح والاجسام البرزخية غير عزيز، الرابع الظل بالمعنى المعروف وتفيد عن الله تعالى كناية عن نفي التجسم و يبعد المعنيين الآخرين استلزامه النقص في تفسير يمسكه إذ لا يمكن ابتداء معنى صحيح لامساك المثال أو الظل المعروف شيئاً . (ث)

(٢) قوله «رب أنواعها» هكذا نقل المجلسي رحمه الله عن الشيخ بهاء الدين - قدس سره - و مرجعه إلى التفسير الأول للظل أعني السبب إذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لأنه لم يهد اطلاق الظل على معنى السببية حقيقة ولا مجازاً بل هو تفسير مصداقي أي هذا الظل مصداقه السبب و مفهومه الشبح و شيء مماثل للأصل في شكله و حركاته و سكناته وهو رب النوع، ويؤيد كونه رب النوع أن الظل واسطة بين الله تعالى و بين خلقه فيمسك تعالى الأشياء بواسطة الاظلة، و يلزمه أن تكون الاظلة أشرف في الوجود و ليس القول برب النوع مستبعداً من الشيخ - رحمه الله - إذ هو عبارة عن الملائكة الموكلة بالأشياء و الظاهر أن صدر المثاليين - قدس سره - أقبح القول بنجس الخيال و بوجود المثل النورية من استاده الشيخ - سره - و قال الحكيم السبزواري :

أن يراد بالظل هنا الكنف (١) من قولهم فلان يعيش في ظل فلان أي في كنفه وحفظه وصيانتته يعني لأحامي له يحفظه ويصونه ويعينه وهو يحمي الأشياء مع حاميتها وحافظها ومعونها (عارف بالمجهول) عند الخلق لغاية صغره أو لبعده عنهم كالكاين في القفار والساكن في البحار أول عدم وصول فكرهم إليه وعدم وقوع ذهنهم عليه كحقيق الأشياء وأجناسها وفصولها إلى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيب الوحوش في القلوات ومعاصي العباد في الخلوات (معروف عند كل جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة والدهرية وعمدة الأوثان وأضرابهم فإن كلهم يعرفونه عند نزول الشدايد والضراء، وتوارد المصائب والبلاء، ولا يلوذون حينئذ بما سواه ولا يدعون إلا إياه كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود» (٢) وهذه الأمور الخمسة من لوازم الصمد لأن أزليته وجوده وصمديته وكونه حافظاً للأشياء بأظلتها وعارفاً بما لا يعرفه الخلق حتى ضمائر القلوب ووساوس الصدور، ومعروفاً عند كل جاهل يقتضي أن يكون رجوع الخلق كلهم إليه (فردانياً) الألف والنون زائدتان في النسب للمبالغة في فرديته بحسب الذات و الصفات والوجود والوجوب والرؤية بحيث لا يشابهه في ذلك شيء ولا يشاركه

و عندنا المثال الافلاطوني * لكل نوع فردة العقلاني الى ان قال

و ذلك الاصل و ذى فروع و ذلك الكلئ اى وسيع و رب النوع والمثل والعقول المرضية والملك الموكل كل ذلك واحد. (ش)

(١) قوله «بالظل هنا الكنف» الحامي الذي يحفظ وجود الممكن هو السبب ومرجعته اليه ونقل المجاسي- ر- هذا التفسير من الخارج ونقل أيضاً تفسير الغبيص- رحمه الله - و أن المراد بالظل الجسم، و اختار أن الظل هو الروح اذ يقال الروح في الاظلة و بالحمله هذا الحديث من غوامض علوم اهل البيت عليهم السلام ولم يعهد مثله عن غيرهم يفتح منه على العقول أبواب منها ان سبب كل شيء أى الواسطة بين الله تعالى و بينه فرد من نوعه و طبيعته لان نوع مبائن اذ عبر عنه بالظل وظل كل شيء مثله واطلاق الظل عليه بهذا الاعتبار لا باعتبار أن الظل فرع الشخص و وجوده اعتبارى لان السبب لا يكون فرعاً. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٤٩.

أحدٌ وهذا ناظر إلى الأحد ومن لوازمه (لاخلقه فيه) لاستحالة حلول الحوادث فيه إذ لو جاز ذلك لكان ناقصاً. والتالي باطل بالإجماع والعقل والنقل فالمقدم مشله بيان الملازمة أن ذلك الحادث إن كان من صفات كماله لزم نقصه لخلوه عنه قبل حدوثه و إن لم يكن من صفات كماله لزم نقصه أيضاً للاتفاق على أن كل ما يتصف (١) به الواجب يجب أن يكون من صفات الكمال وفيه إشارة إلى أن صفاته عين ذاته فهو ناظر إلى الأحد (ولا هو في خلقه) لما مر من أن حلوله في شيء هو حصوله فيه على سبيل التبعية وهو مستلزم لافتقاره إلى المحل وأنه على الواجب بالذات محالٌ وهذا من لوازم الصمد الذي هو الغني المطلق ، وفيه رد على الفرق المبتدعة فإن بعضهم جوزوا حلول الحوادث فيه كالكرامية على ما هو المشهور عنهم و لهم وجوه أوهن من بيت العنكبوت ، و بعضهم قالوا بحلوله في الحوادث كطائفة من المتصوفة والعيسوية وقد نقل قطب المحققين عن الرازي أنه قال: ناظرت مع بعض النصارى و قلت له: هل تعرف أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ، قال: نعم: فقلت له: ما الدليل على أنه لم يحل في زيد وعمرو وزبابة وثملة وحل في عيسى؟ قال: لأننا وجدنا في عيسى أنه أبرء الأكمه والأبرص وأحبى الموتى

(١) قوله و للاتفاق على كل ما يتصف ، التمسك بالاتفاق اجنبى عن هذه المباحث لانا ننقل الكلام الى الاتفاق من أين حدث ان كان من دليل عقل وجب بيانه حتى نتظر فيه ولعله غير تام وان كان للتبديد بقول المعصوم و كشف عن الاتفاق عند فلاسلم ثبوت هذا الاتفاق أولا وانما نسلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم امكان التمسك في التوحيد بما يتفرع على مسألة الامامة فالاولى التمسك بان المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والاتصال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما أن حلوله في خلقه أيضاً يستلزم كونه جسمانياً لان الشيء اذا حل جسماً لابد أن يتم بالوضع والمكان و هو منزّه عنه و أما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لا يلتزمون بلوازم الحلول اعتباراً وتنشاً و اذلك أنكر المحصلون من المتصوفة الحلول كما نقل الشارح والكرامية تأبى عن الاعتماد على المنقول في مقابل ظواهر أدلة المنقول. (ش)

ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلماً أنه حل فيه ولم يحل في غيره فقلت : هذا مناف لما سلمت أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فسكت، ثم قلت له: لقد صارت العصا في يد موسى حبة عظيمة تسعى و هذا أعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لا تقول أنه حل في موسى أيضاً فلم يقل شيئاً. هذا ويمكن أن يكون قوله «لا خلقه فيه ولا هو في خلقه تفسيراً لقوله «فردانيّاً» وبيّناً له (غير محسوس) بالحواس الظاهرة و الباطنة وقد علمت أنه منزّه عن إدراكها غير مرّة (ولامحسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة و تواجدها من الكيفيّات الملموسة عليه (لا تدركه إلاّ بصار) لأنّه ليس بضوء ولا لون ولا ذي وضع ولا في جهة وقد مرّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالدّكر بعد ذكر عدم إدراك الحواس له والظاهر أن هذه الثلاثة من لوازم الأحاد (علا) كلّ شيء بالوجود الذاتيّ والشرف والعليّة (فقرّب) من كلّ شيء بالعلم والإحاطة لا بالمجاورة والإلصاق (ودنى فبعد) أن يكون في المكان، أو يتناول المشاعر، أو يشبه شيء، فذاته المقدّسة مباينة لجميع الممكنات إذ ليس شيء منها الدنوّ من كلّ شيء من كلّ وجه (وعصى فقهر) لمن جذبت به النفس الأمّارة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فعجز عن مقاومتها بعد أن كانت له مسكة بجناب الله وإن كان ذلك الغفران متفاوتاً بحسب قوّة المسكة وضعفها (وأطيع فشكر) قابل اليسير من الطاعة بالكثير من الثواب إن ربنا لغفور شكور والشكر في اللغة هو الاعتراف بالأحسان والله سبحانه هو المحسن إلى عباده والمنعم عليهم، فالشكر حقّ الله تعالى على العباد ولكنّه لما كان مجازياً للمطيع علي طاعته بجزيّل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز. (لاتحويه أرضه) لأنّه ليس بندي مكان يحويه ويحيط به لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام فما ليس بجسم ولا جسماني كانت الحواصة مسلوبة عنه سلباً مطلقاً لا سلباً مقابلاً للملكة (ولا تقله سمواته) أي لا ترفعه من قلّه وأقلّه إذا حمّله ورفعته (حامل الأشياء) أي حفيظها ومقيمها (١) (بقدرته)

(١) قوله «حامل الأشياء أي حفيظها ومقيمها» المذهب الصحيح أن الممكن لا يستغنى

عن العلة بعد الإيجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة إلى السراج إذا طفى انطفى ✽

الكلمة التي لا يمنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء (ديمومي) أي دايماً باق أبداً والدِّيمومة مصدر دام يدوم و يدام دوماً ودواماً و ديمومة حذقت التاء في النسب (أزلي) أي كان في الأزل بلا بداية لوجوده (لا ينسى) لأن ذاته بذاته علم بجميع الأشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة ولأن النسيان بالكسر وهو خلاف الذكر وذهاب الصورة العلمية من صفات النفس المدركة بالآلات البدنية فربما يشغل عنها وينسيها لاشتغالها بتدبير البدن (ولا يلهو) اللهو: اللعب، يقول: لهوت بالشيء ألوهلوهوا إذا لعبت به وقد يكنى به عن الجماع قال الله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا» قالوا: امرأة (ولا يغلط) أصلاً لافي القول والفعل ولا في الحكم والتدبير إذا غلط إنمّا ينشأ من نقص العلم وهو سبحانه منزّه عنه (ولا يلعب) قال الله تعالى «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعين» ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم

* النور وليس نظير البتاء والباء وقد تفوه بعض المنزلة بخلاف ذلك وقالوا الوجاز على الواجب عدم لماض عدمه وجود العالم يثبتون أنه لو لم يكن الواجب تعالى بعد إيجاد العالم بنى السماء والأرض والحيوان والإنسان والنبات وسائر المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولا فساد ولا مرض ولا حياة جديدة ولا كون جديد ولا يشفى مريض ولا يولد أحد إلى غير ذلك نموذجاً لله من الجهل فتشبيه العالم بالبناء والله تعالى بالباء صحيح من جهة أصل الاحتياج لأن جهة استمراره ولا يجب من تشبيه شيء بشيء مشاركة المتشابهين في جميع الصفات بل في وجه الشبه فقط، و زيد كالأسد في الشجاعة لافي عدم المنطق و أما تصور كيفية الارتباط بين الواجب والممكن الذي يقتضي عدم الممكن بفرض انقضاء ارتباطه فنير ممكن لنا، وقد تكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) هذا المعنى حيث قال «داخل في الأشياء لا بالمعارجة وخارج عنها لا بالمباينة» وكل مثال يتمثل به غير كلامه مقرب من وجه و مبعد من وجه وقد يعبر عن الارتباط بالإضافة الاشرافية، وقد تحقق أن الوجود الحق واحد وسائر الكثرات موجودات غير مستقلة بأنفسها و ربط محض لأقيام لها بذاتها وكل من يعتقد أنه تعالى خارج عن الأشياء بالمباينة بينونة عزلة يلزمه أن يعتقد عدم احتياج الممكن إليه تعالى في استمرار الوجود فينبوئته بينونة صفة لا بينونة عزلة، (ش)

لا يعلمون» (ولا لإرادته فصل) الفصل القطع ، والمراد به هنا القاطع ، يعني ليس لإرادته قاطع يمنعها عن تعلّقها بالمراد إذ كلُّ شيء مقهورٌ له فلا يقدر شيء ما على أن يمنعه ممّا أرادَه ، وقيل : معناه ليست إرادته فاصلة بين شيء وشيء بل تتعلّق بكلِّ شيء ، وهذا قريب ممّا ذكره الفاضل الأسترآبادي من أن معناه أنّه تعالى يريد كلّ ما يقع من الخير والشرّ . وليست إرادته المتعلّقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلّقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيء ما إلّا بإرادته كما سيجيبه (وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه كما قال «إنّ الله يفصل بينهم يوم القيمة» ولذلك سمّي يوم القيمة يوم الفصل لا خبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبريّة فإنّ ذلك يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرُّسل وإنزال الكتب كما بيّن في موضعه (وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بالامهلة ولا تخلف الأثر عنه كما قال سبحانه «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» والظاهر أنّ ما ذكره من قوله «علاء» إلى هنا راجع إلى معنى الصمد لأنّ كلّ ذلك يقتضي صرف الحوائج إليه وأنّه المستحقّ لذلك دون غيره ، ويمكن إرجاع بعضها مثل «لا يحويه أرضه ولا تنقله سمواته» إلى معنى الأحد كما لا يخفى على المتأمّل (لم يلد فيورث) الفعل إمّا مبنيٌّ للفاعل أو مبنيٌّ للمفعول والمآل واحد ، يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً ، وهو تنزيهه تعالى عن صفات البشر ، إذا العادة أنّ الإنسان يهلك فيرثه ولده (ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزّ والالوهيّة والرُّبوبيّة والملك ، إذا العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله ، والبرهان أنّهم من لواحق الحيوانيّة المستلزمة للجسميّة والتلذُّذ والانتقال والتغيّر والانفعال المنزّه قدسه تعالى عنها (ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فعيل النظير ، وكذلك الكفوّ بضم الكاف وسكون الفاء ، والكفوّ بضمّتين على فَعْل وفَعُول ، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدّ ، وكلُّ شيء ساوى شيئاً يكون مثله والمقصود أنّه تعالى لم يماثله أحدٌ في ذاته وصفاته الذاتيّة والفعليّة والاعتباريّة وهو تنزيهه مطلقاً له عن المشابهة بالخلق بنحو من الأنحاء كما قال أيضاً : «وليس

كمثله شيء، العجب العجيب من بعض أهل هذه الملة (١) كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على أن شبهوه بخلقه في الجسميَّة والصورة والكميَّة وغيرهما خلافاً لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذلك إلا لمتابعة أوهامهم وأحكامها وعدم رجوعهم في وصف الباري إلى العالم المعلم الرُّبَّانيّ "تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً".

((الاصل))

٣- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد عن «عاصم بن حميد قال: قال: سئل علي بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متمسكون فأُنزل الله تعالى قل هو الله» «أحد، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «وهو عليم بذات الصدور» فمن رام

(٢) قوله «المعجب من بعض أهل هذه الملة» سيجيء الروايات في تخطيطهم في الابواب الاتية ان شاء الله تعالى و رأينا في عصرنا ما هو اعجب مما رأى الشارح في عصره خصوصاً من المصلحين والمجددين منهم فقد صرحوا بنفي التجسيم و اثبات الجهة والمكان والرؤية و هو تناقض صريح قال القاسمي في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل (المجلد السابع ٢٧٢٠) من الحجّة أيضاً في أنه عز وجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين اجمعين من العرب والمجم اذا كرههم أمر أو نزلت بهم شدة رفقوا وجوههم الى السماء ونصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها الى السماء يستغيثون الله ربهم تبارك وتعالى وهذا شهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه الى اكثر من حكايتها انتهى ، وقال أيضاً: فان احتجوا بقوله تعالى «وهو الذي في السماء والارض» و بقوله تعالى «وهو الله في السموات والارض» وبقوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم» الآية - و زعموا أنه سبحانه في كل مكان بنفسه وذاته، فأجاب عنه بالتأويل بالحاطة علمه ولا أدري كيف حرم تأويل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» و أجاز تأويل تلك الايات و أيضاً كيف أثبت جميع صفات الاجسام و حرم التلغظ بكلمة الجسم فقط. (ش)

«وراء ذلك فقد هلك».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن السويد، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء مصغراً (قال: قال: سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد) بم يحصل (قوله: إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون) في ذات الله و صفاته (١) أو في مصارف العقول كلها (فأنزل الله قل هو الله أحد) والآيات من سورة الحديد إلى قوله «والله عليم بذات الصدور» فمن رام

(١) قوله (متعمقون في ذات الله و صفاته) قال الحكيم المثل صدر الدين الشيرازي -قدس سره- في شرح هذا الحديث: ثم من النوادر الغريبة أن هذا العبد المسكين كان في سالف الزمان متأملاً متدبراً على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني آياته و رموزها و اشارتها و كان المفتوح على قلبه من آيات هذه السورة و اشارتها أكثر من غيرها فحدثني ذلك مع ماسبق من الخواطر الغيبية والدواعي العلمية والاعلامات السرية إلى أن أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فشرعت و كان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لقرط شغفي و قوة شوقي بإظهار ما ألهمني ربى من عنده وإيراد ما علمني الله من لدنه من لطائف الامرار و شرائف الاخبار و عجائب العلوم الالهية وغرائب النكت القرآنية والرموز الفرقانية والاشارات الربانية ثم بعد أن وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة أخرى من السور والآيات كآية الكرسي و آية النور و اتفقت عقب سنتين أو أكثر مصادفتي بهذا الحديث والنظريه بعين الاعتبار فاهتز خاطري غاية الاعتزاز و انبسط نشاطي آخر الانبساط في النشاط لما رأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى والسلوك في المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما أنعم و حمدته على الفضل والمكرم انتهى كلامه -قدس سره- بالمناظر ولا يخفى أن التعمق قد يكون مذموماً وقد يكون مدحواً و أما المذموم فالتعمق فيما لا يصل إليه العقول من الكلام في الذات و تشبيهه تعالى بالاجسام و أما المدح فالتفكير في علمه و قدرته و حكمته و ما يصل إليه العقول من صفاته، و أما

أي قصد و طلب في باب معرفة الربِّ و توحيدِه (و راء ذلك) أي خلافه أو فوقه أو دونه (فقد هلك) فإنَّ ذلك منتهى حقِّ الله تعالى على خلقه و غاية مطلوبهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم إليه و دلَّهم عليه فوجب في الحكمة أن يصفوه بما وصف به نفسه (١) و أن لا يخوضوا فيما وراء ذلك ليثبت قواعد التوحيد في قلوبهم و ترسخ في نفوسهم ولا يخرجهم البحث عما وراءها إلى مهابي الهلاك و منازل الشرك .

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبد الله رفعه ، عن عبد العزيز بن المهتدي قال : سألت الرضا « **عليه السلام** عن التوحيد فقال : كل من قرأ : « قل هو الله أحد » و آمن بها فقد عرف « التوحيد . قلت : كيف يقرؤها ؟ قال : كما يقرؤها الناس و زاد فيه « كذلك الله ربِّي » كذلك الله ربِّي » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه ، عن عبد العزيز بن المهتدي) قمي ثقة و كان و كيل

« السؤال عن التوحيد فهو بقريشة ما سيأتي ان شاء الله في باب النهي عن الصفة بنير ما وصف الله به نفسه في الحديث العاشر هو السؤال عن اختلاف الناس في كونه تعالى جسماً او صورة فأجاب الامام (ع) بمضمون سورة التوحيد و آيات سورة الحديد هي هذه (ش) (١) قوله ، أن يصفوه بما وصف به نفسه مثلاً يجوز أن يقال انه حكيم و لا يجوز أن يقال انه فقيه اذ وصف نفسه بالحكمة في آيات كثيرة و روايات متواترة و لم يصف نفسه بالفقه و هكذا لا يقال أنه تعالى سخي و يقال أنه كريم و غير ذلك و قال في سورة التوحيد : لم يكن له كفوا أحد أي ليس شيء مثله فليس بجسم و لا صورة و لا متعيز و قال أهل الظاهر : أنه جسم و ليس مثل سائر الاجسام و في سورة الحديد : أنه معكم ايما كنتم . فليس جسماً اذ لا يمكن أن يكون الجسم في جميع الامكنة و هكذا . (ش)

الرَّضَائِيُّ عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه الله خرج فيه «غفر الله لك ذنبك ورحمنا و
إيمانك ورضي عنك برضاي عنك» (قال سألت الرِّضَاءَ عليه السلام عن التوحيد فقال: كلُّ
من قرأ قل هو الله أحد و آمن بها فقد عرف التوحيد) إذ فيها وجوه الدلالة على وجوده تعالى
و وحدانيته وتفرده في الألوهية و كمال احتياج الخلايق إليه ونزله عن المشابهة
بهم إلى غير ذلك مما تعرفه العقول السليمة (قلت كيف يقرأها) كأنه سأل عن كيفية
القراءة لاحتمالها وجوهاً متعددة مثل التدرُّس والتعلم والتفكير وقراءة علي الوجه
المعروف من تلاوة القرآن (قال كما يقرأها الناس وزاد فيه) هذه الزيادة تفسير
لقوله «و آمن بها» وفي بعض النسخ «فيها» (كذلك الله ربِّي كذلك الله ربِّي) فيه إظهار للتصديق
بها والإيمان بمضمونها والشهادة عليها مرتين وقال الفاضل الأُرْدَبِيلِي رحمته الله قيل فائدة
ذلك ليثاب بثواب تلاوة القرآن كله لأنَّ كلَّ مرة بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة
وقد ورد «أنَّ من قرأها ثلاث مرَّات كان له ثواب تلاوة القرآن كله» (١) والصدوق
روى هذا الحديث في عيون أخبار الرِّضَاءِ عليه السلام مع تغيير يسير إسناده عن عبد العزيز
ابن المهدي قال: سألت الرِّضَاءَ عليه السلام عن التوحيد فقال: «كلُّ من قرأ قل هو الله
أحد و آمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرأ الناس» و زاد
فيه «كذلك [الله] ربِّي، كذلك [الله] ربِّي».

باب

(التمهي عن الكلام في الكيفية)

أي في كيفية ذاته وصفاته وحقيقتهما.

((الاصل))

١- «عبد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن»

(١) رواه الصدوق - رحمه الله - في المجالس في حديث طويل.

«رثاب عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في »
 «الله فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحييراً» .
 «وفي رواية أخرى عن حريز: تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله»

((الشرح))

(محمد بن الحسن) قال الفاضل الشوشتری: كأنه القمي* الذي قيل في شأنه إنه
 نظير ابن الوليد، وفي بعض النسخ محمد بن الحسين بالنصغير (عن سهل بن زياد، عن
 الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلموا
 في خلق الله) لتعرفوا أنه موجود واحد حي عالم قادر مدبر حكيم لطيف خبير
 بيده أئمة وجود الخلايق و نواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم و ذلك لأن آياته
 الباهرة و آثاره الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كل صورة منها
 و في كل شيء من الأشياء له آية تدل على أنه واحد ولكل ذرة من الذرات
 لسان يشهد بوجوده و تدبيره و تقديره لا يخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك
 الشهادات وقد أشار إليه جل شأنه بقوله «سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم
 حتى يتبين لهم أنه الحق» و هذا الطريق من الاستدلال هو طريق الملتزمين و
 سائر فرق المتكلمين (١) فإنهم يستدلون أولاً على حدوث الأعراض، ثم

(١) قوله و سائر فرق المتكلمين، قد يطلق السائر و يراد الجميع و قوله على حدوث
 الأعراض يعني ان حدوث الأعراض يجب أن يثبت بدليل لان كل واحد واحد من الأعراض
 و ان كان حادثاً بالحس من غير حاجة الى الاستدلال لكن حدوث النوع يحتاج الى دليل
 إذ يجعل في بادي النظر أن يكون نوع الحوادث قديماً اذ لا ينافي ذلك حدوث الافراد و
 يستدل على حدوث النوع ببرهان التطبيق على ما هو مقرر في محله . وقيل حدوث كل واحد
 واحد يكفي في اثبات الواجب وان لم يثبت حدوث النوع والحق انه لا يحتاج الى التمسك
 بهذه الامور أصلاً بل الاولى أن يمسك باحكام الصنع و اتفاقه كما في توحيد المفضل. (ش)

يستدلون بحدوثها و تغيراتها على وجود الخالق ثم بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلاً باحكامها و إتقانها على كون فاعلها عالماً حكيماً و بتخصيص بعضها بأمريـس في الآخر على كونه مريداً ، و نحو ذلك الحكماء الطبيعيون (١) يستدلون بوجود الحركة على محرك ، و بامتناع اتصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرك أوّل غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أوّل . و أما الإلهيون فلم يفلحوا في الاستدلال طريق آخر وهو أنهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن ويستدلون من ذلك على إثبات موجود واجب ثم بالنظر في لوازم الواجب من الوحدة الحقيقية على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضيّة والجهة وغيرها ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد آخر و قالوا : هذا الطريق أعلى و أجل من الطريق الأوّل لأن الاستدلال بالعلّة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين لكون العلم بالعلّة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعين من غير عكس (٢) وقال بعض العلماء هذه طريقة الصدّيقين الذين يستدلون بوجوده على وجود كل شيء

(١) قوله «نحو ذلك الحكماء الطبيعيون» أي المأخوذون في المعلوم الطبيعية لا منكر والـ
الالهية أو الشاكون في ما وراء الطبيعة والالهيون هم الحكماء الالهيون من سائر الأمم
و نقل قولهم و أدلتهم ليس الاعتماد عليهم تعبداً بل للنفاذ والتأمل، ولاطمينان النفس في
الجملة بأنهم لم يكن إيمانهم بالله واليوم الآخر تقليداً ولا لمناسبة الأنبياء تعبداً فان افلاطون
و أرسطو وأمثالهما كانوا قبل عيسى (ع) بمئات من السنين ولم يكونوا من اليهود ولا
من أمة موسى (ع) بل لم يسمدوا الا على عقولهم فاذا رأيناهم مؤمنين بالله واليوم الآخر ولا
تهمهم بتقية و تقليد و رأينا دليلهم متقناً أخذناه كما قال رسول الله (ص) «الحكمة ضالة
المؤمن أينما وجدها أخذها» (ش)

(٢) قوله «المعلول المعين من غير عكس» فانا اذا رأينا بيتاً بينه علمنا أن له بانياً
و أما أن يأتيه من هو فلا نعلم بينه بخلاف ما اذا عرفنا الباني بينه من حيث أنه بان *

إذ هو منه ولا يستدلون عليه بوجود شيء لأنه أظهر وجوداً من كل شيء فإن خفي مع ظهوره فلشدته ظهوره وظهوره بسبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على أهل كل طريق ترك التعرض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمتها كما أشار إليه على وجه العموم بقوله (ولا تتكلموا في الله) أي في ذاته وصفاته (فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحييراً) (١) وبعدها عنه (وفي رواية أخرى عن حريز تكلموا في كل شيء) سواء

* بالفعل فإنه يستلزم العلم بالبيت المعين فإن قيل قد يدرك الباني بعينه ولا يعرف البيت الذي بناه بعينه قلنا المراد من العلم بالعلمة العلم بها من حيث هي علة بالفعل كما قلنا لا العلم بشخص من يمكن أن يكون علة بالقوة. (ش)

(١) قوله ولا يزداد صاحبه الانحبراء لأن البشر يعتقد في بدء أمره أن الموجود جسم متحيز في مكان ومتصف بقدر وكيفية فإذا أراد معرفة ذاته تعالى فكل ما يتبادر إلى ذهنه هو من صفات الأجسام وهذا يؤدي إلى التشبيه بل التجسيم، فاما أن يشرف به وبجسمه وهو التشبيه المنهى عنه أو ينكر وجوده نموذجاً لله وهو حد التعطيل المنهى عنه أيضاً، وأما أن ينوقف و يقول ما أدري ما أقول فيميل نارة إلى هذا وأخرى إلى ذاك وهو التحير فإذا اعتقد أنه جسم عظيم على العرش لا بدري كيف يعتقد بأنه مع كل شيء كما قلنا نحن أقرب إليه من حبل الوريد «هو هو معكم أينما كنتم» قاله الإجماع أن يشرف بالمعنى عن معرفة ذاته تعالى والتكلم فيه والاكتفاء بما ورد في الآيات والروايات من صفاته تعالى ولا يتجاوز عنه فإن قيل هذا شأن الحناابلة والمجسمة حيث اكتنفوا بظواهر النصوص واتبنوا له اليد والوجه والعلو على العرش بمنزلة الجسماني والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة إلى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليماً بل هو التشبيه بعينه ولا فرق بين من يبقى ألفاظ التجسيم على ظاهرها وبأول ما يدل على أنه تعالى في كل مكان ومع كل أحد وبين من يبقى هذه على ظاهرها وبأول ألفاظ التجسيم فكلاهما قد خرج عن الظاهر في الجملة والنامي المعتمد على الجسم أبنى التجسيم وأول التجرد والخاص بالمعكس ولا حاصل لقول الأولين أنا لا نقول بالجسم إذ لا فرق بين أن يقال هو جسم أو هو صاحب ضوء وعرض وعمق أو جالس في المكان أو متحيز وأمثال ذلك من أشباه الترادف فمن قال أنه ليس بجسم وقال مع ذلك أنه يرى بالبصر فكانه قال أنه جسم لا جسم وهم يتأبون

كان التكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته و آثاره و خواصه أو لمعرفة خلقه (ولاتكلموا) أي لاتكلموا بحذف إحدى التائين و في بعض النسخ بدون الحذف (في ذات الله) ولا في تحقيق حقيقة صفاته و تحديدها. نهي عن الخوض في ذات الله تعالى و صفاته و تحقيق حقيقتها فإن ما يتعلق بهما بحر زاهر لا يصل إلى أطرافه النظر ولا يدرك قعره البصر ولا يجري فيه فكر البشر فكلُّ ساجد في بحار عزّه و جلاله غريق، و كلُّ طالب لأنوار كبريائه و كماله حريق، فإن تصوّر من ذاته شيئاً فهو يشابه ذوات المخلوقات وإن تعمّل من صفاته أمراً فهو يناسب صفات الممكنات، وإن لم يتصوّر منهما شيئاً ولم يستقرّ عقله على أمر صار ذلك موجباً للهمم والغم و التدلّ و الحيرة حتّى يؤدّي ذلك إلى الخيول كما يجد ذلك من نفسه من حرّ كهـا مراراً إلى تحصيل ما ليس في وسعها



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

((الاصل))

۲- « محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمیر، عن عبد الرّحمن بن «
«الحجاج، عن سلیمان بن خالد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عزّ وجلّ يقول: «
««وأنّ» إلى ربّك المتّبی» فاذا انتهی الكلام إلى الله فأمسکوا».

«عن الاكتفاء برؤية القلب قال النظامی عن لسانهم:

هست ولیکن نه مقرر بجای
دید محمد نه بچشم دیگر
هر که چنین نیست نباشد خدای
بلکه بدان چشم که بودش بسر
بخلاف ما قاله الطوسی:

سأ به بینندگان آفریننده را
ولیس من یحمل الید والوجه والعلو علی المعنی الجسمانی ممن یسلم بل الذی یعترف
بما أراد الله تمالی منها. (ش)

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عز وجل يقول: وإن إلى ربك المتبهي» أي الانتباه (فاذا انتهى الكلام إلى الله تعالى) أي إلى ذاته وصفاته (فأمسكوا) ولا تتكلموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر إلى أحوال الخلق وعظمته وإحكامه وإتقانه وحسن نظامه لتعلموا أن له خالقاً عظيماً حكيماً قادراً حياً قيوماً واحداً فاذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم بأمسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ماها فإِنَّ معرفة حقيقتيها ليست في وسع البشر.



((الاصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد إنَّ الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا» «في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد إنَّ الناس لا يزال بهم المنطق (المنطق الكلام يعني يجوز لهم الكلام في أفعال الله تعالى وآثاره الدالة على وجوده و وحدته وعظمته و سائر صفاته) حتى يتكلموا في الله) بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وأمثال ذلك (فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء) قد مر تفسير هذا الكلمة التي هي الجامعة للنزاهة الكلي الذي لا يصح في العقل والمنطق غيره.

((الاصل))

٤- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير »
 « عن محمد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا زياد إياك »
 « والخصومات فإنها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى أن يتكلم »
 « بالشيء فلا يغفر له، إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوا »
 « حتى انتهى كلامهم إلى الله فتحيروا حتى أن كان الرجل ليُدعى من بين يديه »
 « فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من يديه . وفي رواية أخرى : حتى »
 « تاهوا في الأرض ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ،
 عن محمد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر عليه السلام : يا زياد إياك و
 الخصومات) الخصامة المجادلة لا لإثبات الحق ، بل للترفع وإظهار الفضل و
 الكمال والتسلط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأما الجدل لإثبات
 الحق بطريق صحيح فليس بمنهي عنه (١) كيف وقد قال الله تعالى « وجادلهم

(١) قوله ليس بمنهي عنه» حكى عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع
 أصحاب الحديث النهي عن علم الكلام وقالوا انه بدعة فكان هذا العلم في الصدر الاول
 عند المشركين بمنزلة الفلسفة في العصر الاخير وقد افترط في ذلك كثير ممن تأخر كابن
 حزم وابن تيمية والمتصيين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات
 علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك والحق أن تفيد فكر
 الانسان بطل الجمود خلاف فطرة الله تعالى التي خلق الناس عليها وكمال يتوقف النحو و
 العروض والادب بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق
 كذلك اصطلاح الكلام والاصول. قالوا لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غيره*»

بالتبي هي أحسن وقال: ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتبي هي أحسن (فإنها تورث الشك) في الحق وزين القلب عنه بإلقاء الشبهات عليه فإن شرك الشبهة أمّا منسوج (١) من أوتار الباطل فقط أو من الحق والباطل جميعاً وعلى التقديرين قلما يتخلص منه النفس المأنوسة بمفتريات الأوهام (و تحبط العمل) حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً بطل ثوابه ، وحبطه الله أبطله واسناد الإحباط إلى الخصومات إسناد مجازي باعتبار أنها سبب له وفيه دلالة على إحباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا إذا لم يرجع عنه كما يدل عليه ما روي عن الصادق عليه السلام قال: من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجة الله هي الحجة الواضحة ولا بعد في ذلك إذ كما أن الذنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ما روي ما أنعم الله على عبد نعمة فسلبها إيها حتى يذنب ذنباً يستحق بذلك السلب ودل عليه أيضاً قوله تعالى «إن

مركزية كبرى من مركز

* ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو منجز أو علة تامة أو ناقصة وليس في كلامهم هوى ولا صورة ولا نفس و أمثال ذلك، نقول كما أنهم لم يبحثوا عن اسناد الحديث منه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسبع أو العشر بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف ولا أقسام الموقف التام والكافي فإذا جازت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والاصول الآن يقال إن ذاك سهل نفهمه والكلام أو الأصول دقيق لانفهمه فالإيراد على قصور الفهم لأعلى المعنى ولم نرفى أمة ولا طائفة من يجوز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلاهم عن التدبر في أمور لا يفهمونها ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصرأ فوما يفهمه جميع الناس من العامة والخاصة لأن في ذلك إبطالا لجميع العلوم و نظير ذلك الأغبياء يرون منا فانهم يستبشرون اصطلاحات الأصول كالاستصحاب واصل البراءة ولا يستبشرون المناولة والوجادة والمداينة في اصطلاح المحدثين مع أنها لم تكن معهودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. (ش)

(١) قوله «منسوج» شبه الشبهة بشرك الصياد والباطل الذي تتألف منه الارسان التي

تسج منها الشرك. (ش)

الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم كذلك الذنوب الباطنة (١) قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت بعمل آخر كما ورد أن الخلق السيئ يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل العسل و تخصيص الشك هنا بالشك في الله وتخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حد المخاصمة أيضاً محتمل (وتردي صاحبها) الردي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإن من تصدئ لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدفع وذلك لغلبة القوة الشهوية والغضبية وشوق تسلط والترفع عليه (وعسى أن يتكلم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أو غير ذلك من الأمور الدينية وفي بعض النسخ في الشيء (فلا يغفر له) لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه «إذ تلقونه بالسُّلُوكِ وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم» وقال الصادق عليه السلام «من هم بسيئة فلا يعملها فإنه ربما عمل العبد السيئة فسيراه الرب تبارك وتعالى فيقول: وعزني وجلالي لأعقر لك بعد ذلك أبدأ» (إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به) أي تركوا علم ما فوض إليهم وطلب منهم من الأحكام والمعارف التي كانت لايقة بالحق وكانت مقدورة لهم (و طلبوا علم ما كفوه (٢))

(١) قوله وكذلك الذنوب الباطنة ما ذكره الشارح عليه الرحمة خروج عن مذهب الطائفة في إبطال الإحباط و كانه سهو من قلمه اولم يرد ظاهر ما يدل عليه كلامه و اما الحبط في كلام الامام (ع) فهو اصطلاح خاص غير اصطلاح المتكلمين، وبالجملة إبطال ثواب العمل الصالح بذنب لا يؤدي إلى الكفر ظلم قبيح على الله تعالى والمراد بالحبط في الحديث منع الجدال والخصومة عن صدور عمل صحيح عن الإنسان فلا يترتب عليه الثواب لعدم الصحة. (ش).

(٢) قوله وعلم ما كفوه مفسد علم الكلام خمسة في هذا الحديث: الاول انه يورث الشك، الثاني يحبط العمل، الثالث يردى صاحبه، الرابع الحرمان من المغفرة، الخامس تضييع المعرفه لا يعني وترك ما يعني، ولا ريب أن في كل علم مفسد إذا لم يؤت من بابه ولم يصرفه في وجهه كالاجتهاد إذا بني على القياس وترك السنة والأخباريون يتمسكون بما ورد في ذم *

كفوا على صيغة المجهول إما ناقص يأتي أصله كُفَيْسُوا فَعِيلَ بِهِ مَا فُعِلَ بِرُمُوبِضَمٍّ

الاجتهاد و يقدحون في علماء الامة و امناء الامة قدس اسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا
 العامة على ما سبق طعنوا في علم الكلام و علمائه ، والكلام الميتى على الخصومة مضموم لانه
 جدال بالتي ليست بأحسن، و أما المفاسد الخمس فالشك يحصل لمن لا يقدر على تميز الحق
 من الباطل واما الفساد فلا يحصل له الشك، وحيث العمل تتبعه الشك اذا العبادة مع الشك في الايمان
 غير صحيحة لا يترتب عليها ثواب لأنه يترتب الثواب و يحيطه الكلام فان الحيط بهذا المعنى غير صحيح
 في مذهبننا. أما هلاك صاحب الكلام فانما هو بان يتعصب لاثبات الباطل لان حب القلب
 على الخصم و العار من المغلوبية ربما يدعو الى الالتزام بما يعلم بطلانه و هذا شر من
 الشك و حيط العمل و شر من ذلك ان يكون تعصبه و التزامه بالباطل مما لا ينفرد اي مما
 لا يحتمل بمقتضى العادات ان يتقدم صاحبه و يعترف بتقصيره حتى يفر له كرؤساء الفرق المبتدعة
 بعد اضلال جماعة كثيرة ، واما تضييع العمر فيما لا يبنى فكثير مثل التكلم في بعض تفاصيل
 المبدء و المعاد و قصص الانبياء و في فضائل رجال باعياهم و الاختلاف فيهم مثل ان زبير بن
 العوام افضل أم عبد الرحمن بن عوف و أبو موسى الأشعري كان عاقلا ام منفلا و تفصيل حياة
 صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه من طعامه و مسكنه و مزاجه و بلدته و امثال ذلك و قد
 نهينا عن تسميته فكيف تلك الاحوال و احوال الرجعة و كفياتها و تفاصيلها و غير ذلك و اذا خلا علم الكلام
 من هذه المفاسد فهو من أشرف العلوم اذ به النجاة في الآخرة لما فيه من الاستدلال على
 اصول المبادئ و احكام الايمان، و كذلك كل علم ورد فيه ذم و مدح و كل صنعة كذلك مثل
 الحياكة و الصرف و غيرهما مما يحتاج اليه الناس و علم جوازهم بالنوازل بالضرورة و لا يمكن حمل
 الذم فيه على المنع الامن ببعض الوجوه و الاعتبارات و اذا خلا عنها لم يكن مرجوحا، و من
 مفاسد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية و ترك الدراية كما مر و من مفاسد الاجتهاد الاعتماد
 على الرأي و القياس، و من مفاسد الفلسفة التقليد و ترك الدليل و الاعراض عن السنة، و من
 مفاسد علم النجوم الاعتماد على الاحكام و دعوى علم الغيب، و من مفاسد التصوف التمدح و
 المحالات، و من مفاسد الانساب و أشعار العرب الخوض في الفضول، و من مفاسد علم التفسير
 الاعتماد على رأى من ليس قوله حجة، و لا يحرم شيء من تلك العلوم لوجود هذه المفاسد
 فيها بل يجوز الخوض فيها و الاجتناب عن المفاسد. (ش)

الراء والميم أو هموز اللام من كفات القوم كفاء إذا أرادوا وجهاً فصرفتهم عنه يعني طلبوا علم ما كفاهم الله تعالى مؤنته وأغناهم عنه أو علم ما كفاهم الله وصرفهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته تعالى (حتى انتهى كلامهم إلى الله عز وجل) فتكلموا في كنه ذاته وصفاته تعالى وتعمقوا فيه (فتحسروا) لعدم وصول عقولهم إليه (حتى أن كان الرجل) لفظ أن ليس في بعض النسخ (ليدعي من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعي من خلفه فيجيب من بين يديه) لذهاب عقله وتحييره في أمره فكان لا يميز بين الجهات والمحسوسات فضلاً عن أن يميز بين المعاني والمعقولات ويحتمل أن يكون هذا الكلام تمثيلاً لا يوضح حاله في التحسّر والتدله (وفي رواية أخرى حتى تاهوا في الأرض) أي ذهبوا فيها متحسرين وضلوا مبهورين مدهوشين سبحان من تاهت في ذاته نواظر العقول وحاترت في صفاته بصائر الفحول.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

((الأصل))

٥- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن «الحسين بن الميَّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من نظر في الله « كيف هو، هلك».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن الحسين بن ميَّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من نظر في الله كيف هو هلك) إنما بالشرك إن استقرَّ نظره على كيفية تعالیه عنها أو بالتحسّر وذهاب العقل إن اضطرب في سرائق العزِّ ولم يجد شيئاً ير كن إليه إذ عظمة الربِّ أجلُّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشريّ.

(١) قوله وفقد من بين قومه، كان هذا الملك النعمان الاول جد ملوك العراق وهو الذي بنى قصر الخورنق والسدير وتربى بهرام جور عنده وفيه يقول عدى بن زيد:

وتدبر رب الخورنق اذا شـــــــــــــــــرف يوماً وللهدى تفكير
سره حاله و كثرة مهابهــــــــــــــــــ ملك والبحر معرضاً والسدير
فادعوى قلبه وقال وما غيــــــــــــــــطه حتى الى السمات يصير

وقال ابو الفرج كان عنده رجل من بقايا حملة الحججة والمضي على ادب الحق و منهاجه ولم يخل الارض من قائم لله بحجة في عباده فقال ايها الملك... ارايت هذا الذي *

تولت القلوب من تقدير جلال عزته وتحيرت العقول من طلب كنه عظمته .

((الاصل))

٧- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عبد الحميد، عن «العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إيتاكم والتفكر في الله» ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه.»

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عبد الحميد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إيتاكم والتفكر في الله) تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته، وتباعد عن التفكير في منتهى علمه وكمالاته، هيئات هيئات إن من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ما جلبت عليه نفسه من الصفات ومن تعقل دقائق جزئيات أعضائه وتصور حقائق محسوسات قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقل حقائق أوصافه وكمالاته التي هي أبعد الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن صورته بقدر فهمه وتخيله بحسب وهمه فقد حده بحدود المخلوقات وعده من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حد الشرك بالله العظيم (واكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته)

«أنت فيه شيء» لم تزل فيه أم شيء سار اليك مبرأناً وهو زائل عنك وسائر إلى غيرك قال كذلك هو... فإذا كان السحر فافزع على بابي... ففرع عليه عند السحر يابه فإذا هو قد وضع تاجه وخلق أطماره وليس أمساحه وتهيأ للسباحة فلزما والله الجبل حتى اتاهما أجلهما، وسماه ابوالفرج المنتصر السائح على وجهه ولم يشر أحد من شراح الكافي إلى شيء من قصة هذا الملك وما يتبادر إلى الذهن من كلام أبي الفرج من ترك الملك في حال سلامة العقل اختياراً للزهد بعد ما سبق منه من الشر والظلم ضيف والصحيح ما نقل عن الإمام (ع) من عروض الحيرة بديان الملك وتفكره في الله تعالى وهذا الملك هو الذي رمى سناراً من قصر الجورني بعد بقاءه ثلاثين ليلة لغيره أحسن منه أو مثله. (ش)

العظيم يطلق على كل كبير محسوساً كان أو معقولاً ، عيناً كان أو معنى ، وإذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكثير يقال في المتصلة ثم قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم و مال عظيم ، والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالإيجاد والإفناء و ليست عظمته عظمة مقدارية ولا عظمة عددية لتنتزعه عن المقدار والمقاريئات و الكم والكميات بل هي عبارة عن علو شأنه و جلالة قدره و كمال شرفه و شدة غناؤه عن الخلق و نهاية افتقارهم إليه في الوجود والبقاء والكمال (فانظروا إلى عظيم خلقه) فإنه أظهر عظمته للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم ، فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بالأعمدة القائمة بلا سند دعاهن فأجبن طابعت لقدرته القاهرة وأتين مدعيات لإرادته الكاملة . ومنها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات التي يستدل بها الحائر في فجاج الأقطار والسائر في لهج البحار ، ومنها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهاؤها السعي إلى مقاصدها ، ألا تنظرون إلى صغير ما خلق كالنملة كيف أحكم خلقها وأنقن تر كيبها وأقامها على قوايمها وبنائها على دعائمها ، و فلق لها السمع والبصر وسوئ لها العظم والبشر وجعل لها مجاري أكلها كالخلق والامعاء و شراسيف بطنها كالعظام والأضلاع ، و خلق في رأسها عيناً باصرة وأذنًا سامعة وشامة قوية تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثتها ولطافة هيئتها بحيث لا تكاد تنال يلحظ النظر ولا بقوة الفكر تدب على الأرض و تطلب الرزق و تنقل الحبة إلى جحرها و تعدّها في مستقرّها وتجمع في حرّها ليردها لا يغفل عنها المنان ولا يحرمها الدينان في الصفا اليابس والحجر الجامس ، فإنكم إذ نظرتم إلى ما ذكر ، و إلى غيره من عجائب الخلق و غرائب التدبير و لطايف التقدير علمتم أن خالقها موصوف بالكبرياء والعظمة ومنعوت بالعلو والرفعة ، و قلتم سبحانه من لا يعرف منتهى عظمته العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون .

((الاصل))

٨- « محمد بن أبي عبد الله رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: [يا ابن آدم لو أكل « قلبك طائر لم يشبعه، و بصرك لو وضع عليه خرق أبرة لغطاه تريد أن تعرف « بهما ملكوت السماوات والأرض، إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق « الله فإن قدرت تملأ عينك منها فهو كما تقول «

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: [يا ابن آدم) بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة وبذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق رحمه الله (لو أكل قلبك طائر) صغير مثل العصفور ونحوه (لم يشبعه) لغاية صغره وحقارته (و بصرك) وهو ما يرى من العين لاكلها (لو وضع عليه خرق أبرة لغطاه) ومنعه من الرؤية، والمخرق بالفتح والتسكين مصدر خرق الثوب وقد الخف ونحوهما من باب ضرب، ثم سمي الثقبه ولذا يجمع فيقال: خروق وقد لا يجمع نظر إلى الأصل في بعض النسخ «خرت إبرة» والخرت بفتح الخاء المعجمة أو ضمها وسكون الراء المهملة والتاء المثناة من فوق ثقب الإبرة والئاس والأذن و نحوها والجمع خروت وأخرات (تريد أن تعرف بهما) أي بهذا القلب الصغير و البصر الحقيق (ملكوت السماوات والأرض) أي مالك ملكوتهم أعلى حذف المضاف بقرينة المقام (إن كنت صادقاً) فيما تقول من إمكان رؤيتك له وجوار معرفتك إيّاه بكنه ذاته وحقائق صفاته على وجه الكمال (فهذه الشمس خلق من خلق الله (١) فإن

(١) قوله «فهذه الشمس خلق من خلق الله» حاصل الكلام أن الإنسان يزعم نفسه جامعاً لجميع آلات الحسن يدرك بها جميع ما يمكن وجوده في العالم فإذا ادعى وجود شيء لا يدركه انكر إمكان وجوده والشمس أحسن مثال لتبنيه الإنسان وإذا قست نفسك مع الحيوانات التي ليست لها آلات نامة كالخراطين حيث لم يكن لها إلا الامة ولا يدرك *

قدرت أن تملأ عينك منها) حتى ترى جرمه كما هو (فهو كما تقول) يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس و إكمال تحديد النظر الظاهر إليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهراً وباطناً و إكمال تحديد البصر والبصيرة إليه لاختراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار و إنما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنك لا تقدر على معرفته كما هو، و هذا الكلام بحسب المعنى في قوة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها لينتج نقيض المقدّم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأن رؤية آثاره أسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحس فالمقدّم مثله.

«الاصل»

٩- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن علي، عن البعقوبي، عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن « يهودياً يقال له : سُبُحْتَ جاء إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ! جئت أسألك عن ربك، فإن أنت أجبتني عما أسألك عنه وإلا رجعت قال : سل عما شئت، قال : « أين ربك؟ قال : هو في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود، قال : و « كيف هو؟ قال : وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقته، »

❖ الألوان والأنوار والريح والطعم و ليس للفرس قوة عاقلة فلا يدرك ما يدركه الإنسان من العلوم كالحساب والهندسة والطبيع و كل ما يحتاج إلى ادراك الكليات ولا يجوز لهؤلاء الحيوانات انكار ما لا يدركونه لعدم وجود قوة حاسة لدركه كذلك حال الانسان يجوز أن يكون في الواقع امور حقيقية ليست له قوة أو حاسة لا ادراكها كما تحقق في زماننا من امواج النور الغير المرئي بالبصر ولا بوسائل الحواس، و اما الشمس فلا شك في وجودها ولا يتعدر القوة الباصرة على النظر اليها والاحاطة والدقة فثبت ضعف قوة الانسان عن الادراك و احتمل وجود أمور كثيرة نحن بالنسبة اليها كالخراطين بالنسبة إلى الألوان ولا يتعجب من الايمان بوجوده لا يحيط بذاته حواسنا بل عقولنا. (ش)

« قال فمن أين يعلم أنك نبي الله ؟ قال : فما بقي حوله حجرٌ ولا غير ذلك إلا »
 « تكلم بلسان عربي مبين يا سُبْحَتِ إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ سُبْحَتِ : ما رأيت كاليوم »
 « أمراً أبين من هذا، ثم قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الحسن بن علي ، عن الباقوي) الظاهر
 أنه داود بن علي الباقوي (١) الهاشمي الثقة الذي من أصحاب الكاظم عليه السلام ، وقيل :
 من أصحاب الرضا عليه السلام ، وقيل : من أصحابهما لأجعفر بن داود ولأخوه الحسين بن
 داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام (عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل
 سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن يهودياً يقال له : سُبْحَتِ) بضم السين والباء و
 سكون الحاء المهملة (٢) كذا سمعت و رأيت في بعض النسخ المصححة و في
 بعضها بضم السين و سكون الباء و فتح الحاء المهملة ، و في بعضها أيضاً كذلك إلا
 أنه بضم الحاء المعجمة ، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث
 سُبْحَتِ بـ سنده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنه كان فارسياً
 و كان من ملوك فارس و كان دريماً يعني صاحب دراية و علم و فهم و فصاحة
 (مبناه إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله) قال : ذلك على الرسم الذي كان معهوداً
 بين الصحابة ، و في بعض النسخ فقال : يا محمد (جئت أسألك عن ربك) الذي تدعوننا
 إليه (فإن أنت أجبتني عما سألك عنه) أي فإن أجبتني بالجواب الصحيح ، حذف

(١) الباقوي بالباء الموحدة نسبة إلى بقوبا وهي قصبة في ساحل نهر الديالة
 ببغداد وهو كما قال المصنف أبو علي داود بن علي الباقوي.

(٢) قوله « و سكون الحاء المهملة » والاصح الحاء المعجمة و بخت كلمة كانت
 تدخل في أعلام أهل الكتاب و فيهم صهاربخت أي چهاربخت و بخديشوع و سُبْحَتِ مركب
 من بخت و سه بمعنى الثلاثة. (ش)

الشرط لوجود المفسر و أبدل الضمير المتصل بالمتصل فأنت فاعل فعل محذوف لامبتدأ لأن حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى : « وإن أحسن المشركين استجارك » وحذف أيضاً جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقريئة المقام (وإلا رجعت) على ما أنا عليه من التهود (قال : سل عما شئت قال : أين ربك؟) من الأمكنة، أفي السماء أوفي الأرض أو في غيرهما (قال: في كل مكان) لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكانه لاستحالة حصول شيء واحد في جميع الأمكنة (١) بالضرورة وليس له أيضاً طبيعة امتدادية عظيمة تملأ جميعها بل بمعنى الحضور والعلم والاحاطة فإن علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عند ذاته تعالى وتقدس فكما أن المكاني حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لأن المكان أيضاً شيء غير محجوب عنه (وليس في شيء من المكان المحدود) أي المعين بأن يقال مثلاً هو في السماء أوفي الأرض أوفي غيرهما لأن ذلك يوجب احتياجه إلى المكان وخلو بعض الأمكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع أو بالقسور

(١) قوله بالاستحالة حصول شيء واحد لا يستحيل وجود شيء واحد في جميع الأمكنة إذا كان عظيماً يملأها وهو واضح ولذلك استدركه الشارح بقوله : وليس له طبيعة امتدادية - إلى آخر ما قال، وهذا يناقض كونه تعالى في مكان واحد أيضاً لأن المتمكن في المكان لابد أن يكون له طبيعة امتدادية وبالجملة أما أن يكون له تعالى طبيعة امتدادية نعوذ بالله تعالى أولاً بكونه فإن كان فلا يستحيل كونه في جميع الأمكنة وإن لم يكن له استحالة كونه في مكان واحد أيضاً فالحق أن وجوده في كل مكان ليس بمعنى التحيز بل بمعنى القومية والاحاطة وإشراق الوجود على كل شيء، وأما احاطة العلم بكل شيء فهي وإن كانت صحيحة ولكنها غير كافية في مقصود السائل والمجيب إذ يمكن أن يكون موجود كالإنسان في بعض الأمكنة كالدار و يحيط علمه بالسوى والبلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش و يحيط علمه بكل ما في العالم ، فالاحاطة بالعلم لا يكفي هنا بل لابد مما حققه صدر المتألهين في تحقيق الوجود و وحدته الذاتية و كثرة شئونه و أطواره، وإن شئت تمثل بحال النفس - والله المثل الأعلى - فإن النفس في وحدتها كل القوى فهي مع القوة الباصرة والسماعة واللامسة وتفكر وتحرك وتمشي و تهضم الغذاء و تدبر في الملكوت. (ش)

اتصافه بصفات الجسم ، و كل ذلك محال ، وأشار بهذا الكلام إلى أن المراد بقوله في كل مكان هو إحاطة علمه به كما أشرنا إليه ولما علم السائل أن الرب ليس له مكان (قال: وكيف هو؟) سأل عن كيفية ذاته لا تف نفسه وتعلق وهمه بالموجودات التي لا تخلو عن الكيفيات فتوهم أن الموجود المطلق الذي هو مبدء تلك الموجودات حكمه حكمها ، أو سأل عنها على سبيل الاختيار مع علمه بأنه لا كيفية للرب (قال: وكيف أصغر بي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه) أشار إلى أن السؤال عن كيفية سؤال عن أمر محال لأن الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتى فالله المنزه عن النقائص لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص ولأن الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتصافه به في مرتبة العملية محالاً لأن كل كماله بالفعل و ليس له كمال متظر ، وإن لم يكن من صفات كماله كان اتصافه به محالاً ، ولما علم السائل أن له رباً منزهاً عن الأين والكيف بل عن صفات الخلق كلها كما يرشد إليه الجواب عن الكيف (قال: فمن أين يعلم) غايب مجهول أو متكلم مع الغير (أنك نبي الله؟) سأل عن الآيات والمعجزات الدالة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه بأن النبوة رئاسة عظيمة مطلوبة لكل أحد لا تثبت إلا بتصديق الرب تبارك وتعالى والعجب أن اليهودي كان يعلم ذلك وجماعة من هذه الأمة لا يعلمون أن الإمامة التي هي أيضاً رئاسة عظيمة مثل النبوة لا تثبت إلا بتصديق الرب حتى فعلوا ما فعلوا أخزاهم الله في الدنيا والآخرة (قال: فما بقي حوله) أي حول النبي ﷺ أو حول سبحت (حجر ولا غير ذلك إلا تكلم بلسان عربي مبين) أي واضح الدلالة (ياسبحته إنه رسول الله) شهدوا له بالرسالة مع أن السؤال في النبوة لكون الرسالة فوق النبوة ومستلزمة لها ، وفي كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنه أرسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا شجر ولا حيوان إلا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله (فقال سبحت: ما رأيت كالיום أمراً أبين) أي أظهر (من هذا) في الدلالة على رسالة رسول من الرسل ، وهذا واضح لأن كل معجزة من معجزات الرسل إنما نطق بلسان الحال وهذه المعجزة نطق بلسان-

الحال والمقال جميعاً (ثم قال : أشهد أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله) لما كانت نيته صادقة كما أو ما إليه أو لا هداه الله تعالى بفضله . والحمد لله رب العالمين .

((الاصل))

١٠- «علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى »
« الخثعمي ، عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء »
« من الصفة فرفع يده إلى السماء ثم قال : تعالى الجبار ، تعالى الجبار ، من »
« تعاطى ما ثم هلك » .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى الخثعمي ،
عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة) أي
تحقيق شيء من صفات ذاته و كمالاته أو عن بيان شيء من كفاياته أو عن مائته و
حقيقته (فرفع يده إلى السماء) في رفع يده إلى السماء مع تساوى رفعها و خفضها
بالنسبة إليه سبحانه و إلى علمه الشامل إيماء إلى علو شأنه و رفعة قدره (ثم قال :
تعالى الجبار ، تعالى الجبار) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحركوا
السالكون إلى طلب كفاياته أو يتندر العارفون على معرفة كنه ذاته ، والجبار من
أسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفاً (من تعاطى ما ثم هلك) التعاطى التناول والجراحة على
الشيء والخوض فيه يعني من تعرض لتحقيق ذات الحق وصفاته و خاض في معرفة
حقيقتيها وأثبت له كيفية هلك هلاكاً أبدياً .

(باب)

(في إبطال الرؤية)

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة .

((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبد الله ، عن علي بن أبي القاسم ، عن يعقوب بن إسحاق قال : « كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه ؟ فوقع عليه السلام : يا « أبا يوسف جل سدي و مولاي والمنعم علي و علي آبائي أن يرى ، قال : و « سألته : هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربه ؟ فوقع عليه السلام : إن الله تبارك و تعالى أرى « رسول الله بقلبه من نور عظمته ما أحب »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله ، عن علي بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام) هو الحسن بن علي العسكري عليه السلام (أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه ؟) إن استبعد ذلك فليس بمستبعد لأن الرؤية القلبية أقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما عند أهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف وإن سأل عن ذلك تثبيتها لما اعتقده و طلباً للقدره على المناظرة مع الخصم فله وجه والثاني أنسب بحال هذا الرجل لأنه كان من أصحاب أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليه السلام وكان متدماً عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكل لأجل التشيع (١)

(١) قوله : وقد قتله المتوكل ، حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لاستناد

المؤرخين و صدر المناهلين - قدم وقال المجلسي - رحمه الله - إن ابن السكيت قتل في عصر الهادي (ع) ولم يدرك زمان أبي محمد (ع) وهو حق ، و حملته أنا في حاشية الوافي على يعقوب ابن إسحاق الكندي فيلسوف العرب وقلت هناك أنه أراد اختبار أبي محمد (ع) ولم يكن الفيلسوف يعرف الإمام حق المعرفة فأجاب (ع) بما يوافق أصول الفلاسفة فاستحسنه الفيلسوف ونقله لأصحابه وقد أورد المجلسي - رحمه الله - في احتجاجات العسكري (ع) عن المناقب كلاماً منه (ع) اداه إلى ابن إسحاق الكندي بواسطة بعض تلامذته لما أراد تأليف كتاب في تناقض القرآن فقال الإمام (ع) للتلميذ المذكور قل له لعله قد أراد أي لعل الله تعالى قد أراد - من ألفاظ القرآن غير الذي ذهب أنت إليه فتكون واضعاً لغير معانيه فصار الرجل إلى الكندي وتلطف به

و يستبعد من مثله أن يخفى عليه أمر الرؤية في زمن الأئمة إلى زمان العسكري عليه السلام (فوق عليه السلام) قال الجوهرى التوقيع ما يقع في الكتاب (يا أبا يوسف جل سبدي) الذي وحيته علي طاعته (و مولاي) الذي هو ربّي و نصري في جميع الأحوال (والمنعم علي و علي آبائي) بالعلم والشرف والتقدم على العباد وغيرها من النعم الظاهرة والباطنة (أن يرى) بالإبصار (قال : و سألته) من باب المكاتبه أيضاً كما دلّ عليه الجواب (هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه ؟ فوق عليه السلام) أن الله تعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ أي ما أحبّ الله أو ما أحبّ رسوله و نظيره ما رواه مسلم بسنده أنه صلى الله عليه وآله «رآه بقلبه» و بسند آخر عن عطاء عن ابن عباس أنه قال: «رآه بقلبه» و بسند آخر عن أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى: «ما كذب القواد ما رأى» ولقد رآه نزلة أخرى» قال: رآه بقلبه مرتين (١) قال بعض العامة في تفسيره: إنه (٢) رآه بعين قلبه، قال أبو عبد الله الآبي: ولا

* إلى أن التقي عليه هذه المسئلة فقال له: اعد على قاعد عليه فتفكر في نفسه و رأى ذلك محتملاً في اللغة و سائفاً في النظر، والترض من نزل ذلك أن الرابطة بين الإمام وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب أن ذهن شارحين لم يذهب إليه حتى حملوه على ابن السكيت . (ث)

(١) راجع صحيح مسلم ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) قوله فقال بعض العامة في تفسيره، أن المرتكز في ذهن الإنسان -مالم يصل إلى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل- انحصار الموجود في الجسم المتحيز في مكان المتأثر للزمان قال القاضي سعيد القمي في شرح توحيد الصدوق -رحمهما الله تعالى-: لا يمكن للوهم بل لاكثر أرباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما في الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة و جمّاً غفيراً من أرباب الديانة سيما في هذه الأمة المرحومة زعموا أن لا موجود الا هو فبهما -إلى قال- كما ذهب إليه أهل زماننا من المنسبين بالفضل والذكاء، و المنسبين ذرى الرئاسة النظمى إلى أن الزمان الموهوم الذي اخترعوه لتصحيح الحدود الزماني أمر ينتهي طرفه إلى العالم و ينتزع من بقاء الله تعالى القيوم و هذا عند أهل المعرفة فرية على فرية بل في الحقيقة كفر و زندقة و كل ذلك إنما نشأ من عدم تتبع الآثار النبوية و عدم الاقتداء في جميع الأمور بالمقاييد المعصومية و الاستبداد *

يعني قائل ذلك أنه خلق له إدراك بصري في قلبه لأن ذلك لا يخرج منه عن كونه بصرياً إذ لا يشترط في الإدراك البصري البنية المخصوصة لجواز أن يخلق في العصب أو غيره من الأعضاء وإنما يعني أن العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الإسراء أو في وقت مخصوص من الإدراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كانت حالاته في الأوقات متعاقبة كما قال: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب، ولا نبي مرسل» وبما ذكرناه اندفع ما قاله النواوي إنه جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرًا حتى رآه كما يراه بالعين لأن ذلك لا يخرج من الرؤية العينية ولا يدخله في الرؤية القلبية، وقال محيي الدين البغوي: الحق أن الله تعالى يرى في الآخرة لما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ قال يوم حذر الناس من الدجال إنه مكتوب بين عينيه كافر، يقرؤه من كرم عمله، ويقرؤه كل مؤمن (١) وقال: «تعلمون أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» (٢) إذ لو استحال رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقيد بالموت معنى. وقال عياض: الحق أن رؤيته جائزة في الدنيا و اختلافه وقع

✽ بالرأي الفاسد انتهى موضع الحاجة وهو حسن جداً إلا الحكم بكفر هؤلاء لأن اقتران واجب الوجود بالزمان والمكان وإن كان ملزوماً لكونه ممكناً ومحتاجاً تعالى الله عن ذلك وقد صرح في الاختيار الكثيرة بغيرهما عنه تعالى إلا أن الملازمة بين الزمان أو المكان والاحتياج ليست بيّنة كما اعترف به ولا يكثر الإنسان إلا بالمواد البيئية. وقال والده المجلسي - رحمه الله تعالى -: إن المكان ملازم في ذهن العامة للموجود حتى أنهم إذا قالوا الله تعالى في إمكان توهموا مكاناً اسمه لا مكان وبالجملة فلم يكن عند السلف غالباً تمييز بين المحسوس والموجود وكان يتبادر إلى ذهنهم من أن الله موجود أنه يمكن أن يكون مرئياً بالبصر وفي جهة وكان هذا بديهياً عندهم بحيث كانوا يستحلون تأويل ما ينافيه ولا يستحلون تأويل ما يوافقونه فالتزموا بأن المؤمنين يرونه يوم القيمة و رآه رسول الله (ص) في المراج و خالفهم عايشة و قليل من السلف و أنكروا الرؤية ثم لما وصلت الفتوة إلى الأشاعرة و المعتزلة ذهب الأشاعرة إلى الرأي العام والمعتزلة إلى خلافه ، و استمر الأمر إلى زماننا هذا . (ش)

(١) الصحيح ج ٨ ص ١٩٥ بدون ذكر قوله «يقرؤه من كرم عمله».

(٢) رواه الترمذي ج ٩ ص ٨٧ في كتاب الفتن باب الدجال.

أم لا، لظاهر هذا الحديث و لقوله تعالى «لا تدركه الأبصار» على تأويل أنها في الدنيا و للسلف و من بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبي ليلة الإسراء، وعلل منها بضعف هذه البنية (١) عن احتمال كمالها كما لم يحتمله موسى عليه السلام في الدنيا انتهى .

أقول: تقييد عدم الرؤية في حديث الدجال بقوله «حتى يموت» باعتبار أن الدجال يدعي الرؤية في الدنيا فكأنه قال: لا يرى أحد ربه في الدنيا فوجب أن لا يعتقد برؤية الدجال ولا دلالة فيه على رؤية الرب في الآخرة إلا بمفهوم اللقب و هو ليس بحجة إتفاقاً.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: « سألتني أبوقرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبوقرّة: «إنّا رؤينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين» «فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس؟» «لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً» «و ليس كمثله شيء» أليس محمد عليه السلام قال: «بلى» قال: كيف يحيى رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: «لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، و ليس كمثله شيء» ثم يقول: «أنا «رأيت به عيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون، ما قدرت «الزنادقة ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه» «آخر، قال أبوقرّة: «فإنه يقول: «ولقد رآه نزلة أخرى» فقال أبو الحسن عليه السلام: «إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: «ما كذب القواد ما «

(١) قوله «بضعف هذه البنية» و ليس عدم الرؤية عندنا لضعف البنية بل لعدم كون

الواجب جسماً ولا بد في الرؤية أن يكون المرئي جسماً. (ش)

« رأى » يقول : ما كذب فؤاد محمد مازأت عيناه ، ثم أخبر بمارأى فقال : لقد رأى « من آيات ربه الكبرى . فأيات الله غير الله وقد قال الله : « ولا يحيطون به علماً » « فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم و وقعت المعرفة ، فقال أبو قرّة فتكذب « بالروايات ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها « و ما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء » .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : سألتني أبو قرّة المحدث) هو صاحب شبرمة (١) كما صرح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج ، و قال بعض الأوصحاب اسمه علي بن أبي قرّة أبو الحسن المحدث رزقه الله تعالى الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً انتهى . وإنما وصفه المحدث لثلاث يتوهم أنه أبو قرّة النصراني اسمه يوحنا صاحب الجائليق وقد سأل أبو قرّة هذا أيضاً صفوان ابن يحيى أن يدخله على الرضا عليه السلام فأدخله فسأله عن النبوة كما هو المذكور في كتاب عمون أخبار الرضا عليه السلام (أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرّة : إنما روينا) في بعض النسخ إنما بدل « إنما » قال في المغرب روئته الحديث حملته على روايته و منه إنما روينا في الاخبار بضم الراء و شدء الواو و كسرهما (أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين (٢))

(١) وهو صاحب شبرمة أبو قرّة وشبرمة كلاهما مجهولان وليس عبد الله بن شبرمة المثنوفى سنة ١٤٤ على عهد الصادق (ع) لأنه لم يدرك الرضا (ع) وقد ذكر ابن حجر في التقريب موسى بن طارق القاضي المكنى بأبي قرّة من الطبقة التاسعة و هو معاصر للرضا (ع) فلمله هو . (ش)

(٢) قوله ورين نبيين ، كذلك في الاحتجاج ، وفي التوحيد بين اثنين « و اعلم أنه قد روى هذا الحديث في هذا الكتاب وفي توحيد الصدوق وفي الاحتجاج وهو أجمع وأطول و ينبغي لمن اراد ان يعرف مقدار اختلاف الروايات في الالفاظ و حفظ المعنى وحده أن »

على صيغة التثنية (فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية) تخصيص الكلام بموسى عليه السلام غير ثابت لثبوته لنبي عليه السلام بالاتفاق كما دل عليه حديث المعراج (فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء) قوله «لا تدركه الأبصار» وما عطف عليه مفعول المبلغ (أليس محمد؟) مبلغ هذه الآيات بحذف الخبر والاستفهام للتقرير، وجعل محمد خبر مبتدئ محذوف واسم ليس ضمير المبلغ أي أليس المبلغ هو محمد بعيداً (قال

ويقابل بين الروايات المختلفة لخبر واحد كهذا الخبر حتى يعلم أن طريقة أهل عصرنا في التمسك بمزايا الالفاظ المروية ودقائقها ودعوى الظن الاطميناني بصدورها غير مستعدة. وروى في الاحتجاج قبل السؤال عن الرؤية السؤال عن كلام الله وأنه قديم أو حادث وكذلك عن الكتب المنزلة ثم أتى بما في هذا الكتاب ثم نقل مسائل أخرى نحو ثلاثة أمثال ما في الكتاب وجميعها شبهات في التخصيم: الاولى المعراج فانه إن لم يكن الله تعالى في السماء كيف اسرى به اليه وما فائدة المعراج. الثانية ما بالكم اذا دعوتهم رفعتهم أيديكم إلى السماء. الثالثة من أقرب إلى الله؟ الملائكة أو أهل الارض. الرابعة إن الله تعالى محمول على أي شيء. الخامسة إن الله تعالى اذا غضب ثقل فنقل العرش على كواهل الحملة واذا ذهب الغضب خف؟ فأجاب الرضا (ع) عن شبهتهم الاولى بأن الاسراء لم يكن لتحصيل التقرب المكاني إلى الله تعالى بل ليريه من آيات ربه الكبرى وآيات الله غيره قرأى (س) في المعراج اموراً نقلته الرواة من صفوف الملائكة و طبقاتهم و مراتب الانبياء و الجنة و النار و ثواب كل عمل صالح و عقاب كل فعل قبيح و غير ذلك ، و عن الشبهة الثانية بأن رفع اليد إلى السماء تذلل واستكانة نظير التوجه إلى القبلة في الصلوة و الحج إلى البيت لان الله تعالى هناك ، و عن الشبهة الثالثة بأن قرب الملائكة ليس بالشبر والذراع بل تقرب بالوسيلة وقد روى «أن أقرب ما يكون العبد إلى الله تعالى وهو ساجد» ولو كان التقرب بالمكان لكان القيام أقرب بل كان الانسان على المنارة أقرب منه على الارض، وعن الشبهة الرابعة بأن المحمول محتاج وهو صفة نقص بل هو بمسك السموات والارض ان تزولا، وعن الشبهة الخامسة بأن الله تعالى دائم الغضب على ابليس واتباعه ويجب ان لا يخف العرش ابداً وان التنزيل يجوز عليه تعالى. هذا خلاصة تمام الحديث على ما في الاحتجاج اوردهاء تكميلاً للفائدة. (ش)

بلى) هو عَجْر (قال: كيف يجيبىء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول «لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء» ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟) كما رويتم أنه خلق آدم على صورته (أما مستحيون) من الله فيما ذهبتم إليه؟ (ما قدرت الزنادقة) الظاهر أن «ما» نافية (أن ترميه) أي عَجْرًا عَجْرًا (بهذا أن يكون) بدل لهذا (يأتي من عند الله بشيء) هو أنه لا يدركه الأبصار (ثم يأتي بخلافه من وجه آخر) وهو أنني رأيته ببصري والحاصل أن عَجْرًا عَجْرًا بلغ إلى الإنس والجن هذه الآيات التي دلت على أنه لا تتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الأبصار ومن المحال أن يقول بعد هذا أنا رأيته ببصري لاستحالة أن يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لا تقدر الزنادقة أن ترميه به، أمّا دلالة الآية الأولى على نفي الرؤية فلا أن الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقها فيعم النفي كل إدراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة أو لا فاندفع ما قيل: من أن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، لا يقال: يجوز تخصيص هذه الآية بكنه الحقيقة للأخبار الدالة على جواز الرؤية لأننا نقول جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحته ممنوع، ولو سلم فتقول: تخصيص الرؤية في الأخبار بالرؤية القلبية أسهل وأولى (١)، لا يقال: الرؤية القلبية ثابتة لجميع الأنبياء فلا وجه لتخصيصه

(١) قوله وبالرؤية القلبية أسهل، في الجزء التاسع من تفسير المنار الصفحة ١٥٠ و هو الحق في ذلك ما هذان الله دين الحق و هو أن ادراك أبصار الخلق له سبحانه وتعالى و احاطة علمهم به من المحال الذي لا مطمع فيه ولا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير. يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم ولا يحيطون به علماً، ولكن العجز عن الادراك والاحاطة لا يستلزم المعجز عما دون ذلك من العلم والمعرفة التي ترتقي الى الدرجة التي عبر عنها بالنجلي والرؤية. انتهى موضع الحاجة. وأطال به ذلك الكلام بما يرجع اليه وهذا عين تأويلنا و تأويل المعتزلة وقد خالف في ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضروري ليس رؤية كما أننا نعلم أن الكل أعظم من الجزء وهذا واضح لدينا كالمشمس مشرقه والنار محرقه بل أوضح، ولا يسمى هذا رؤية الا مجازاً فان كان مراد المدعىين*

بمحمد ﷺ لا نأقول : الرؤية القلبية تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي ما لم يخلقه لغيره من الأنبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة، ثم هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخص من الرؤية وهو ممنوع، لأن المتني هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤية وأما دلالة الآية الثانية على نفي الرؤية فلأن المقصود منها نفي إحاطة العلم به مطلقاً أي كماً وكيفاً ووجهاً وكنهاً، فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثم احتياجنا إلى هذه المقالات لأن كلامنا مع الخصم وإلا فتفسير المعصوم حجة، ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع إليه ذهب إلى ما اقتضاه رأيه فوقع في هذه المفاصد من جواز الرؤية وأمثالها مما يمتنع عليه سبحانه، وأما دلالة الآية الثالثة فلأن المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلقت به الرؤية لكان مصوراً بصورة وممثلاً بكيفية ومتحيزاً بتحيز واقعاً في جهة فيكون ممثلاً لخلقه من وجوه متعددة، تعالى الله عن ذلك (قال أبو قرّة: فإنه يقول: «ولقد رآه نزلة أخرى» قال القاضي مرّة أخرى فعلة من النزول أقيمت مقام المرّة ونصبت نصبها إشعاراً بأن الرؤية في هذه المرّة كانت أيضاً بنزول ودنو، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة أخرى، ونصبها على المصدر والمراد نفي الرؤية عن المرّة الأخيرة (فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال) أو لا قبل هذه الآية (١) فهذا بيان للدلالة على ما رأى وتهيئ لها الإشارة إلى البعد وبيان له (وما كذب القواد ما رأى» يقول ما كذب قوادهم ما رأيت عيناه) وما شئت فيه بل عرفه حق المعرفة وصدق به تصديقاً جازماً (ثم أخبر) بعد هذه الآية (بما رأى فقال: «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» فأيات الله غير الله) استدلل أبو قرّة على أن النبي ﷺ رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى «ولقد رآه نزلة أخرى» بناء على أن ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه بأن الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية الرؤية وهذا الكشف التام فمرحبا بالوفاق ولكن لا يكتفى بذلك أسحابه بل يدعون الرؤية الحقيقية بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش) (١) لنا في هذا المقام كلام باتي الإشارة إليه قريباً إن شاء الله (ش)

من آياته الكبرى و مخلوق من مخلوقاته فهي مرئية كما دل عليه ما بعد هذه الآية وقد ذهب إلى هذا أيضاً بعض العامة لما رواه مسلم في كتابه قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زرارة، عن عبد الله «ما كذب الفؤاد ما رأى» قال: رأى جبرئيل عليه السلام لمستمائة جناح (١) وقال أيضاً: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثني علي بن مسهر، عن عبد الملك، عن عطاء، عن أبي هريرة «ولقد آه نزلة أخرى» قال: «رأى جبرئيل عليه السلام (٢) بصورته التي له في الخلقة الأصلية على أن لغايل أن يقول على تقدير أن يكون الضمير راجعاً إليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرؤية الثابتة على الوجه الكمال إلا أن الحق الذي لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام (٣) وقد قال الله «ولا يحيطون به علماً» فإذا رآته الأبطال فقد أحاطت (٤) به العلم و قمت المعرفة (٥) أي المعرفة الضرورية المستلزمة للإحاطة بالضرورة ولما قرر أولاً دليل الخصم على وجه لا يدل على مطلوبه وبش غلطه أورد هذا دليلاً على نقيض مطلوبه، وهو عدم جواز رؤيته تعالى ووجه دلالة على ذلك ما ذكرنا آنفاً (فقال أبو قرعة: فنكذب بالروايات؟) أي بالروايات الدالة على رؤيته (فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن) بحيث لا يمكن الجمع بينهما (كذبتا) لأن كل خبر مخالف للقرآن فهو مردود باتفاق الأمة (٦) (وما أجمع المسلمون عليه

(١) الصحيح ج ١ ص ١٠٩ والمراد بالزر زر بن حبيش. بكسر الزاي المعجمة وتشديد الراء المهملة والمراد بعبد الله عبد الله بن مسعود.

(٢) المصدر ج ١ ص ١٠٩. (٣) وفي نسخة إحاطة بالذكور وهو الأصح (ش)

(٤) قوله «فهو مردود باتفاق الأمة» صرح (ع) بأن الروايات إذا كانت مخالفة للقرآن وجب ردها وكذلك إذا كان مخالفاً لاجماع المسلمين وهذه الروايات مخالفة لكتبيهما وفيه رد على الاخباريين أيضاً، فإن قيل كما جاء في القرآن الكريم امتناع الرؤية كذلك ورد فيها إمكان الرؤية مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» قلنا: نعم ورد ذلك أيضاً لكن القاعدة في أمثاله أن يتناول ما يحتمل المجاز دون ما لا يحتمل و إطلاق النظر و الرؤية مجازاً على الكشف التام شائع جداً و يحتمل الآيات والروايات ولكن ما يدل على*

أنه لا يحاط به علماً (١)، ولا تدركه إلا بصر، وليس كمثله شيء) والروايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة فمن تمسك بها وقال إنه عليه السلام رآه بالعين خالف القرآن و

عدم الرؤية نص صريح لا يحتمل إرادة المعنى المجازي منه وغاية ما يمكن فيه من المجاز أن يرى الإنسان شيئاً ولا يعمل بمقتضى الرؤية فيقال أنه ما رآه ولا يحتمل ذلك قوله تعالى ولا تدركه الأبصار، وكلام الإمام (ع) صريح في أن ما يخالف القرآن مردود بالاتفاق. (ش)

(١) قوله وما اجمع المسلمون عليه حجة على حجية الاجماع وأنه يرد به الخبر الواحد وخالف فيه الاخباريون فشكوا في وجوده أولاً وامكان العلم به ثانياً وحججه ثالثاً وفي كلام الرضا عليه السلام رد عليهم في دعواهم بحذفها، فإن قيل: كيف تمسك الإمام عليه السلام بالاجماع في محل الخلاف وهذا مما يعيب به الفقهاء بعضهم بعضاً؟ قلنا قد يتفق أن يجمع الأمة على حكم كلي ويختلفوا في تطبيقه على بعض المصاديق فيصح دعوى الاجماع على الحكم الكلي ولم يجب به قبيح قبيحاً وإنما عاب به الاخباريون أعظم المجتهدين لعدم تدبرهم في الامور وبالجملة أجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى ولا تدركه الأبصار، أما النافون للرؤية فظاهر وأما المشتبهون فلا نهم الظاهريون الذين لا يجوزون التأويل حتى في يد الله ووجه الله وأن الرحمن على المرش استوى ودعائهم من في السماء أن يخسف بكم الأرض، ودال عليه يصدق الكلم الطيب، وغيرها وكذلك أجمعوا على وجوب قبول ما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ومضامين هذه الايات مجمع عليها بين المسلمين وينافيها امكان الرؤية وخالف من خالف لا المخالفته في الحكم الكلي بل لانه زعم عدم منافاته للرؤية، قال العلامة المجلسي (ره) في صلوة البحار من ٧٢٣ بعد كلام لأحب نقله لانه قدح في فقهاءنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرابه كثيراً ما يدعون الاجماع فيما ينفردون به في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولاً آخر في كتابه الآخر، وكثيراً ما يدعى أحدهم الاجماع على مسألة ويدعى غيره الاجماع على خلافه. انتهى موضع الحاجة وقد تبين من كلام الإمام (ع) حل هذه الشبهات لانه (ع) تمسك بالاجماع في محل الخلاف وقال أيضاً طاعناً أنهم ادعوا الاجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا، وظهر دفع هذه الشبهة أيضاً لأن الرؤية إن كانت مخالفة للاجماع وجب ردّها والسبب أنه (قدس سره) مع كثرة تنبيهه لكلام علماءنا رضوان الله عليهم لم يمتن بما رأى منهم كثيراً في جميع أبواب الفقه من رد الروايات - *

إجماع المسلمين وخرج عن الإسلام، على أن الروايات على تقدير صحتها لا نص فيها على أنه رآه بالعين فيجوز حملها على أنه رآه بالقلب، وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي (ره) قال صفوان فتحبر أبو قرّة ولم يخرج جواباً حتى قام وخرج .

((الاصل))

٣- «أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن سيف، عن محمد بن عبيد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه»
«العامّة والخاصّة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطه، اتفق الجميع لا تمنع»
«بينهم أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت»
«المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان فإن»
«كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة»
«الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا»
«الله عزّ ذكره وإن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل»
«هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل»
«على أن الله عزّ وجل لا يرى بالعين إذا العين تؤدي إلى ما وصفناه».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن سيف، عن محمد بن عبيد قال:

«المخالفة للاجماع وهذا دأبهم وطريقهم ولا يتوقع منهم غيره ولا يحتمل سواء . وبالجملّة إذا ثبت الاجماع فلا يعمى بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حجية الاخبار وجوب العمل بها مما تواترت به الاخبار واعتراها عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا يعلم حججه ولا تحققة ولا مأخذ ولا مراد القوم منه انتهى ويستفاد من كلام الامام (ع) أيضاً جوابه فانه (ع) رد الرواية بمخالفة الاجماع وهذا غير ممكن الا مع امكان تحققة العلم به وقد سبق منا كلام في المجلد الثاني الصفحة ٢٩٠. (ش)

كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه العامة من جواز رؤيته في الآخرة (والخاصة) من عدم جوازها (و سألته أن يشرح لي ذلك) أي يوضح لي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الذي ذكره عليه السلام يتضح بعد تمهيد مقدّمات (١) كلّها ضرورة الأولى أن الشيء الواحد له حقيقة واحدة ولا يجوز

(١) قوله بعد تمهيد مقدّمات، إن الله تعالى خلق الإدراك كل شيء قوة وآلة تختص به فالصوت السمع وللأرواح الشم ولللون والبصر والبصرة ولغير المحسوس العقل والانسان مجبول على تمييز المدركات باختلاف الإدراك وأضرب مثالا بفتح لك الأمر إن شاء الله مثلا كلمة جمل بالضم قد يكون علما لامرأة وقد يكون جمع جملة، فإن قلت رأيت جملا ما أجملها حملة السامع على المرأة لمكان رأيت وإن قلت سمعت جملا ما أجملها حملة على الكلام لمكان سمعت حيث إن المرئي جسم والمسموع صوت فالشيء القابل للرؤية غير الشيء القابل للسمع وكذلك سائر الحواس والمدارك والله تعالى إن كان من شأنه أن يدرك بالبصر فهو غير الذي ليس من شأنه ذلك ولا شك أن الله تعالى الذي آمنا به في الدنيا وعبدناه ليس شيئا من شأنه أن يدرك بالبصر في الدنيا باتفاق من المسلمين الإجماع من المجسمة ومذهبهم مردود باتفاق أهل التحقيق ولا شك أيضا أنه تعالى في الآخرة هو الذي كنا عبدناه في الدنيا ولو كان شيئا من شأنه أن يدرك بالبصر في الآخرة كان غير الذي من شأنه أن لا يدرك به في الدنيا كما أن المستوعب في مثالنا غير المرئي ويغلط من حمل أحدهما على الآخر ولا يمكن التفرير في ذاته تعالى بأن يكون في الدنيا غير قابل لأن يدرك بالبصر لكونه مجردا، ثم يتغير ويصير في الآخرة جسما كثيفا ملونا يليق بأن يبصر ولا يمكن التفرير في باصرة الانسان أيضا بأن يصير قابلا لأن يبصر غير الضوء واللون في نشأة من النشآت فإن قيل لا نسلم هذا الأخير فلهذا القوة الباصرة تصير أقوى في الآخرة بحيث يرى ما لم يكن يرى كما في المنظار والآلات المكبرة والتلسكوبات في عصرنا، قلنا القوة الباصرة كلما قويت لم تقدر على رؤية غير الضوء واللون ولا يمكن أن يرى الأصوات والطعوم بل يرى اللون والضوء فقط ولو بالآلات المكبرة وقدروى الصدوق (ره) في الامالي عن اسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحانه الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا إن الفضل ان الأبصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفية والله تعالى خالق اللون والكيفية أقول: الكيفية هنا الشكل نعم يجوز أن يقوى مدارك*

أن يكون له حقايق متعدّدة متخالفة كانت أو متضادّة ، الثانية أن كل حقيقة إمّا نظريّة حاصلة بالاكْتِسَاب أو ضروريّة غير مفتقرة إليه ولا يجوز أن تكون نظريّة و ضروريّة معاً لأنّهما نوعان متباينان من العلم ، الثالثة أنّه لا يجوز أن يكون شيء واحد نظريّاً و ضروريّاً في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدين في ذات واحدة في وقت واحد (فكتب بخطّه اتّفق الجميع لاتّماع بينهم) أي اتّفق جميع الأمّة ولا تنازع بينهم (أنّ المعرفة من جهة الرّؤية) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة) (١) غير محتاجة إلى النظر والاستدلال ألا ترى أنّك إذا رأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظر حتّى أنّ من طلب منك الدّليل على وجوده نسبته إلى السّفه والجنون (فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة) بوجوده (ضرورة) (٢) بلا خلاف والمناسب «لو» بدل «إذا» إلا أنّ بني الكلام على المماشاة مع الحضم

«المؤمن في الآخرة بحيث يكشف لديه بغير الإبصار الخفيات من الأمور ولكن لا يسمى ذلك إبصاراً إذ ليس فيه حقيقة معني الإبصار» وهو تأثر الباصرة بالنور الساطع من الجسم المرئي بالآلة أو غير آلة وأقرب الأمور إلى الإبصار الرّؤية بالحوّس المشترك ما ينعكس فيه من الخيال كما في القطر المنازل والشفطة الجوّالة وما يراه المبرسمون وهو أيضاً لا يجوز عليه تعالى لعدم كونه صورة تنطبع في الخيال .

وبالجملة خلق الله تعالى لأدراك كل شيء قوة أو جارية فالمعقول يدرك بالقل والصور ، بالبصر والصوت بالسمع وهكذا ولا يطلق الإبصار على أدراك الصوت كلما وضح وكذلك على أدراك المعقول بطريق أولى (ش) .

(١) قوله « ضرورة غير محتاجة » هذا يدل على جواز استعمال اصطلاح أهل المنطق والفلسفة ولا يصحّ إلى كلام بعض الجهال أن هذه الاصطلاحات لم يوجد في أخبار البيت عليهم السلام كالهيوولي والصورة والملة والمطلول فلا يجوز لنا أن تكلم بهائل أفرط الغزالي في بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم في الأشكال الأدبية وقياس الخلف أيضاً تقريباً إلى الجهلة (ش)

(٢) قوله « المعرفة بوجوده ضرورة » قسم أهل المنطق التصديقات الضرورية إلى ست أقسام الأوليات ، المعاهدات ، التجريبات ، المتواترات ، المحسسيات ، المفتريات ولا ريب أن التصديق في

إلغائاً بجواز الرؤية (ثم لم تخل تلك المعرفة) الضرورية من جهة الرؤية (من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان) لاثالث لهما إذ لا واسطة بين التقي والإثبات وكل واحد من هذين القسمين باطل. أمّا الأول فأشار إليه بقوله (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان) والتالي باطل فالمقدم مثله ، أمّا بيان الشرطية فأشار إليه بقوله (لأنها ضده) أي لأن الرؤية ضد الاكتساب لأن الرؤية تفيد العلم الضروري والاكتساب يفيد العلم الكسبي فإن كان الأول إيماناً لم يكن الثاني إيماناً لأن الإيمان له حقيقة واحدة بحكم المقدمة الأولى و تلك الحقيقة إن كانت ضرورية لم تكن نظرية بحكم المقدمة الثانية؛ و أمّا بطلان التالي فأشار إليه بقوله (فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عز ذكره) في الدنيا إذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين إذا لفرض أن الإيمان هو المعرفة من جهة الرؤية وهذا باطل بالاتفاق فقد ثبت أن المعرفة من جهة الرؤية ليست بإيمان، و أمّا بطلان القسم الثاني فأشار إليه بقوله (و إن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة) التي حصلت في الدنيا (من جهة الاكتساب أن تزول) (١)

وجود الواجب تعالى ليس أولياً لبعض الكمل من الأولياء وهم خارجون عن محل النزاع و معنى الأولى ان يكون تصور الموضع والمحمول كافياً في الجزم بالحكم نحو الكل اعظم من جزئه و اما سائر الاقسام فليس علم احد بوجوده تعالى مشاهداً ولا معلوماً بالتجربة و النواتج والامن القضايا التي قياساتها معها اعنى الفطرى و كونه فطرياً له معنى آخر وليس معلوماً بالحدس الا لا وحده من الناس فالعلم بوجوده تعالى اكتساب و اذا اخرجنا الاوليات والحدسيات من الضروريات صدق قولنا لا يمكن ان يكون شيء من الضروري اكتساباً في وقت ولا شيء من الاكتساب ضرورياً في وقت اى لاشيء من المدرك بالحدس مدركاً بالعقل في وقت ولا شيء من المدرك بالعقل مدركاً بالحدس في وقت و انا نعلم في الدنيا وجود الواجب مجرداً مدركاً بالعقل غير قابل لان يدرك بالحدس فان كان هذا صحيحاً كان إيماناً وان لم يكن صحيحاً لم يكن إيماناً بل كضراً و جعل ما ليس باله الهأ في الآخرة ان وجدناه بالبصر كان شيئاً محسوساً غير مجرد و هو غير ما آمننا به في الدنيا (ش)

(١) قوله « من جهة الاكتساب أن تزول » قال المشرح في بيانه : أن المعرفة

بالاكتساب تزول بالمعرفة الضرورية للضاد بينهما وفيه منع ظاهر اذ ربما يحصل للإنسان

(١) أي لا بد من أن تزول في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدمة الثالثة (ولا تزول في المعاد) أي والحال أن هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة لأن حشر المؤمن بالإيمان باطل بالاتفاق، لأن ما اكتسبته النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن (١) وفي الآخرة

«والعلم بوجود شيء بالدليل كالعلم بالباقي من مشاهدة البناء، ثم يشاهد ذلك الباقي فبكمال الدليل بالوجدان والبرهان بالعرفان فالاصح في بيانه ما قلناه وأورد المجلس رحمه الله ثلاثة وجوه في تفسير هذا الحديث في مرآة المفول وقال الوجه الثالث ما حققه بعض الافاضل مراده صدر المتألهين قدس سره وذكر كلامه في شرح الاصول وكذلك في البحار (المجلد الثاني ص ١٢٢) و أورد الاختراض على الوجه الاول والثاني و ضعفهما دون ما نقله عن الصدر قدس سره وقال: جميع هذه الوجوه لا تخلو عن تكلف، وليس بين ما ذكرنا وما حققه صدر المتألهين كثير فرق في اصل المعنى وبما ذكرناه من زول ما بنوهم من التكلف في تفسيره ان شاء الله. ثم إن قوله (ع) «لم تخل هذه المعرفة من جهة الاكتساب أن تزول لا يحتاج الى عدل ومعناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لا بد أن تزول بسبب الرؤية لانا اذ رأينا في الآخرة بابصارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب وزعم بعض الشراح أنه لا يصح الكلام الا بضمية عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تزول، أولاً تزول وحذف لا تزول لدلالة الكلام عليه ولا حاجة اليه. (ث) (١) قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن و بنفسى بفساد البدن كالقوة الهاضمة والنامية والباصرة التي في العين والسماعة التي في الاذن فاذا فسد مزاج العين والاذن بطل البصر والسمع كما هو مشاهد في الاعى والاصم ومنها ما لا يتوقف على البدن ولا يفتنى بخراب البدن كالقوة المساقلة ومدركاها وملكاها والايمان من هذا الاخير و كلام الامام (ع) ان المعرفة الاكتسابية لا تزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لا يكون اكتساباً كما قال صاحب المنطق الجزئي لا يكون كاسياً ولا مكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلمة تدرك بالعقل وكذلك المجرد والعقل لا يفتنى بفساد البدن لانه يدرك الكليات والمجردات و اما الحافظة للمحسوسات اعنى الخيال و حافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فنكلموا واختلفوا فيها و في حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال واما الحافظة فقد بقي وقد يبطل فيرى الانسان»

بلا خلاف وإذا كانت هذه المعرفة باقية غير زائلة في الآخرة امتنع أن تحقق تلك المعرفة الضرورية التي هي صدقها بحكم المقدمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً فإن بطل القسمان كلاهما وإذا بطل بطل جواز رؤيته بالعين لأنه منحصر فيهما كما أشار إليه بقوله (في هذا دليل على أن تعالى الله ذكره لا يرى بالعين إذا العين تؤدي إلى ما وصفناه) من أنه يلزم على تقدير تحقق الرؤية العينية أن لا يكون في الدنيا مؤمن أو يزول الإيمان المكتسب في الآخرة، وقد عرفت بطلانها بالعقل والإجماع وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم، فإن قلت: كما يلزم على تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً أن لا يكون في الدنيا مؤمن كذلك يلزم أن تزول المعرفة الكسبية في الآخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروري والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد وكما أن اللازم الأول باطل كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل فلم يذكر ~~في~~ اللازم الثاني في القسم الأول أيضاً؛ قلت: إما لأنه لا فسار في زوال المعرفة الكسبية في الآخرة على تقدير أن لا يكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأن ما ذكره في القسم الأول كاف لإبطاله وما ذكره لا يبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف الملبب وجهاً آخر لا يبطال القسم الأول فأحال ذلك إلى فهمه.

و يخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة (١) وهو أن هذا الدليل يجري

بغير جلا ومرفه في النوم و ينسى أنه مات فإذا استيقظ تذكر موته و للبحث في ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) قوله «اشكال في غاية الصعوبة» كان الشارح - رحمه الله تعالى - لم يدل وجه الكلام على ما هو عليه و لم يعطه حق النظر و لذلك خطر هذا بهالة والا فلا اشكال فيه فضلاً عن صعوبة لان الذي حصل لنا من المعرفة الاكتسابية بالدليل العقلي في المعاد أمر اجمالي وهو العقاب في الجملة والثواب في الجملة ولا ينافي ذلك كونهما بالصفات التي بينها الشرع لنا تفصيلاً وإذا رأينا في المعاد ما بين لنا لم يتغير علمنا و إيماننا بخلاف إيماننا بالله تعالى المجرد الذي لا يمكن أن يرى بالبصر فإنا إذا رأينا في الآخرة بالبصر تغير علمنا و تبين لنا أن الذي كنا آمننا به غير ما هو حق و واقع و بالجملة ليس كون شيء معلوماً بالضرورة و كونه بينه معلوماً به

فبما يجوز رؤيته بالاتفاق من أحوال القيامة مثل السؤال في القبر والجنة والنار والصراط والميزان فإن معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية و في الدنيا كسبية فيجري فيه هذا الدليل بعينه، اللهم إلا أن يقال معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لأن معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتأمل.

((الاصل))

٤- «وعنه عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينقذه فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية و كان في ذلك الاشتباه لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه و كان ذلك التشبيه لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات»

((الشرح))

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمل (قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس) من جوارها واستحالته قد ذكرنا آنفاً بعض شبه المجوزين مع الجواب عنه ولا بأس أن نشير هنا إلى بعض آخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الإجمال لتحصل الإحاطة بجهات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض علمائهم أنه قال: رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً لأنه تعالى خلق رؤية موسى

بـ الاكتساب موجبا لتدبر العلم والمعلوم اذ قد يكون شيء واحد بعينه معلوماً بالاكتساب ثم بالضرورة ولكن كون شيء غير ممكن ان يعلم بالمشاهدة يناقض كونه مشاهداً لعدم احتمال تغير الشيء عن ماهيته والاصل في تفسير هذا الحديث صدر المتألهين قدس سره - و كان يجب على الخارج ايمان النظر فيه أكثر من هذا حتى لا يرد عليه الاشكال. (ش)

تعالى على استقرار الجبل وهو في نفسه أمر ممكن والمعلق على الممكن ممكن ولا نهالو كانت ممنوعة لم يسألها بقوله «رب أرني أنظر إليك» لأن العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دل على أنه كان يعتقد جوازها فتكون جائزة وإلا لزم جهل النبي العظيم المعز بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها وفي أنه هل رآه ليلة الإسراء (١) أم لا فإنكرته عايشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين وأثبت ذلك ابن عباس وقال: إن الله اختصه بالرؤية وهو موسى بالكلام وإبراهيم بالخلة، وأخذ به جماعة من السلف والأشعري في جماعة من أصحابه وابن حنبل وكان الحسن يقسم لقد رآه وتوقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا وأما رؤيته في الآخرة

(١) قوله هل رآه ليلة الإسراء قال السهيلي في الروض الانف شرح السيرة: قد تكلم العلماء في رؤية النبي (ص) لرؤية ليلة الإسراء فروى مسروق عن عايشة أنها أنكرت أن يكون رآه وقالت من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتج بقوله سبحانه ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ويحكي عن أبي الحسن الأشعري أنه قال رآه بعيني رأته وفي تفسير النقاش عن ابن حنبل قال رآه رآه حتى انقطع صوته إلى أن قال لا استحالة فيه لأن حديث الإسراء أن كان رؤية رآها بقلبه وعينه نائمة كما في حديث انس فلا إشكال فيما يراه في نومه (ع) فقد رآه في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفيه حتى وجد بردها بين يديه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من أهل العلم ولا استبشها وقدينا أنفاً أن حديث الإسراء كان رؤيا ثم كان نقطة انتهى ما بهما من كلامه

وفيه إشكالات ليس غرضنا البحث فيها وإنما قلناه لانه غاية جهد المتصنفين منهم في توجيه مقالة أسلافهم قال السهيلي مع كمال فطنته وتبحره لم يجد بداً من أن يتناول رؤية الرب ووضع يده برؤياه النوم ورؤيا النوم خارج عن محل الكلام إذ ليس رؤية بالعين مع أن كون الإسراء في النوم وإن ورد في روايات من طرقهم ونقل عن قدامتهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعائشة كانت تقول بالمعراج الروحاني فقط ومذلك أنكرت الرؤية فلأجل ملازمة بين الرؤية والمعراج الروحاني ولا يبين أنكارها والمعراج الجسماني كما يستفاد من كلام السهيلي، ثم أن رؤيا الأنبياء ليست الحقيقية ولو احتمل الخطأ فيها لم يكن وحياً وقدام إبراهيم (ع) بذبح ولده في النوم كما قال «اني أرى في المنام أني أذبحك» (ش)

فجائزة عقلاً و أجمع على وقوعها أهل السنة للآيات و تواتر الأحاديث، وأحالتها المعتزلة والمرجئة والخوارج والفرق بين الدنيا والآخرة أن القوى والإدراكات ضعيفة في الدنيا إذا كانوا في الآخرة و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطافوا برؤيته (١) سبحانه . انتهى كلامه .

الجواب عن الشبهة الأولى أننا لانسلم أن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقاً فإن الجبل كان مستقراً مشاهداً وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلي وإمكانه حينئذ ممنوع وإثباته أشد من خراط القتاد، و عن الثانية بالمعارضة والحل، أمّا المعارضة فلأن رؤيته لو كانت جائزة لماعد طلبها أمراً عظيماً ولما سمّاه ظلماً ولما أرسل عليهم صاعقة ولما قال «فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم» ولما سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا إن رؤيته جائزة في الدنيا لا على طريق المقابلة والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة

(١) قوله «قوى إدراكهم فأطافوا رؤيته» لا ريب أن الموجودات الغيبية والملائكة المقربين والمقولات المجردة أقوى وأكمل من النفوس المنملقة بالابدان بدليل أنهم الملهمون والمكملون للنفوس وأيضاً أنهم المالمون بالاسرار والغيوب ويطلع نفوسنا على الغيب في المنام والرؤيا الصادقة بارتباطها معهم كما سبق وكذلك نفوس المؤمنين إذا فارقت الابدان وانخرطت في ملك المجردات لا بد أن يكونوا أكمل وأقوى فلو كان وجود الابدان والجوارح والقوى الجسمية كالباصرة والسامة كاملاً ينتقص بفقدانها لزم كون النفوس البشرية المتعلقة بالابدان أكمل من الله تعالى والمقولات المجردة بوجود الجوارح الحسية و ليس كذلك فلا بد أن يكون لهم ادراك أكمل وأقوى من احساس الجوارح بحيث لا يحتاج الى جوارح فيرون بلاعين رؤية أقوى مما نراه بأعيننا فيرون البعيد غاية البعد والصغير غاية الصغير ولا يحجبهم الزمان ولكن لا يسمى ذلك ابصاراً وان كان أكمل وأوضح من الابصار . قال صدر المتألهين يشهد نور العلم وقوة الايمان حتى بصير العلم عيناً والايمان عياناً والمعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة لكن يجب أن يعلم انه لا ينقلب مشاهدة بصرية حسية والتأمل اذا اشتد يصير مشاهدة قلبية ورؤية عقلية لاخيالية ولاحسية انتهى بتلخيص . (ش)

على هذه الطريقة فذمه و إنكاره بناءً على أنه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة . و أنت خير بما في هذا الجواب من الركاكة لأن طلبه للرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرؤية من غير هذه الطريقة على أنه يلزم أن يكون النبي المعز بالتكليم جاهلاً بما يجوز عليه سبحانه و يمتنع .

و أما الحل فلأن الأمر في قوله ﷺ «أرني» ليس محمولاً على طلب الرؤية لعلمه ﷺ بأنه لا يمكن رؤيته بل على إظهار حاله جل شأنه على الجماعة الحاضرين معه الطالبين لرؤيته تعالى القائلين له ﷺ «أرنا الله جهره» فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى «لن تراني» و يعلموا أنه لا يمكن رؤيته و يرجعوا عن اعتقادهم ، والجواب عما نقل عن ابن عباس أنه ليس صريحاً في الرؤية العينية لجواز أن يكون المراد بالرؤية التي اختصت به ﷺ الرؤية القلبية يعني الإدراك العلمي على الوجه الكمال، وقد نقلنا سابقاً من طريقهم عن ابن عباس أنه قال: «رآه بقلبه» و عما نقل عن الحسن أنه إن كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجة و إن كان من ظاهر الآيات والروايات فكذلك لأن فهمه ليس حجة على غيره، والظاهر قد لا يعمل به، والجواب عن وقوع الرؤية في الآخرة إن كثيراً من الآيات والروايات مأولة عن ظاهرها اتفاقاً مثل ما وقع في القرآن من قوله تعالى «و مكر الله» الله يستهزي بهم» وما وقع في رواياتكم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ «إن من العبيد يوم القيمة يدعوا الله تعالى حتى يضحك الله تبارك و تعالى فإذا ضحك منه قال : ادخل الجنة (١) » و عن ابن مسعود أن بعض أهل النار حين خرج منها ووصل إلى باب الجنة يقول «أي رب أدخلنيها» فيقول يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟ قال : يا رب أستستهزيء مني وأنت رب العالمين (٢) » و أمثال ذلك كثيرة و أنتم قد أولتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرضا والخذلان ، فإذا جاز التأويل فكيف تتمسكون بالظواهر في الأمور العقلية و تجزمون عليها (فكتب لايجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي و

(١) راجع الدر المنثور للسيوطي ج ٦ ص ٢٩١ .

(٢) رواه أحمد في مسنده ج ١ ص ٣٧٧ بنحوه .

المرئي هواء ينقذه البصر (١) أي هواء شاف يتقد فيه شعاع البصر و يتصل بالمرئي وهذا دل بحسب الظاهر على مذهب الرأىيين القائلين بأن الابصار بخروج الشعاع لاعلى مذهب طائفة من الحكماء القائلين بأن الابصار باعتبار أن المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر و يصير بذلك آلة لابصار لاعلى مذهب الطبيعيين القائلين بأن الابصار بانطباع صورة المبحر في الباصرة عند مقابلته لها، و يمكن أن يقال : المراد بنقوذ البصر في الهواء توقفه في الرؤية عليه و توسله به فينطبق على المذاهب الثلاثة (فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي) يحايل أو يكمال القرب أو بغيرهما (لم تصح الرؤية) بالضرورة و في كتاب الاحتجاج و فتمت انقطع الهواء و عدم الضياء لم تصح الرؤية (و كان في ذلك الاشتباه) أي و كان في توسط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه كل منهما بالآخر في الاحتجاج إلى ذلك المتوسط و في كونه في جهة و في طرفه منه و علل ذلك بقوله (لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية

(١) قوله: هواء ينقذه البصر، الهواء في لغة العرب هو الخلاء المر في قال الله تعالى هو أفندتهم هواء أي خالية من العقل والتدبر، وقال جرير هو مجاشع قصب هوت أجوافه أي خلت أجوافه، و في الصحاح: كل خال هواء. و هذا هو المراد هنا لا الهواء المصطلح للطبيعيين و هو جسم رقيق شفاف كما حمل عليه صدر المتألهين - قدس سره - و هذا الهواء الذي هو جسم رقيق عند العرف بمنزلة عدم والحاصل أن لا بد للرؤية من فاصلة بين الرائي والمرئي وينحقق الفاصلة بعدم وجود جسم كثيف والاجسام الفلكية غير مانعة للرؤية لأنها أشف وأرق من هذا الهواء المكنف للأرض فهي بمنزلة الهواء. فيكون الهواء في لغة العرب أقرب من البعد المعطور الذي يقول به بعض الفلاسفة وهذا النوع من الاستدلال من الامام (ع) غير معهود من علماء الشريعة من السامة في ذلك الزمان بل المعهود منهم الوقوف على مفاهيم الروايات فالمثبت للرؤية أو المنكر لها لم يتمسك الابرواية ابن عباس و أبي هريرة او برواية عائشة ولكن أتمننا عليهم السلام فتحوا باب الاستدلال العقلي على الروايات و حاصل الدليل أن الابصار لا يمكن الا بهواء فاصل بين المرئي والرائي فلا بد أن يكون المرئي طرفاً لمسافة فهو ذو جهة و كل ذي جهة جسم، (ش)

وجب الاشتباه (١) المراد بالسبب الموجب للرؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعاً في طريقه مقابل الآخر ومتى ساوى الرائي من حيث أنه راء والمرئي من حيث أنه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة المرئي بالرائي (وكان ذلك التشبيه) اسم كان - وهو «ذلك» - إشارة إلى وجوب الاشتباه والتشبيه خبره يعني و كان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحق الثابت بالذات وهو واجب الوجود المنزه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذات في كونه طرفاً من الهواء و واقعاً في حيز و موصوفاً بالجسمية ولو احقها مثله، وقد مر أنه وجب إخراجه تعالى عن الحدّين حدّ الإبطال و حدّ التشبيه (لأنّ الأسباب لا بدّ من اتصالها بالمسببات) يحتمل أن يكون تعليلاً لقوله «وكان ذلك التشبيه» يعني أن اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لأنّها سبب له والسبب لا بدّ أن يكون متصلاً بالمسبب غير متفكّ عنه و أن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدليل، توضيحه أن الهواء المتوسط سبب للرؤية و لكون هذا رائياً من حيث

(١) قوله وجب الاشتباه، الاشتباه هو الشبه يعني يلزم أن يكون المرئي شبيهاً للرائي في كونه طرفاً للهواء الفاضل وهو التشبيه الممنوع وتدل صدور المتألهين - قدس - اعتراضات للنزاع على مثل هذا الدليل وأجاب عنه: الأول أنا لانسلم أن الابصار لا يكون إلا فاصل هو الهواء اذ لم يتم عليه دليل و لم يكن بيناً بنفسه إلا أنا لم نعلم ابصاراً إلا فاصلة وجهة وهذا لا يدل على الانحصار. الثاني أن الله تعالى يرى الأشياء ولا جهة ولا هواء فاصلاً بينه وبين الأشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصلة. الثالث أن الانسان يرى نفسه في المرآة ولا فاصلة بينه وبين نفسه. والجواب عن الأول ان الجسم لا يمكن ان يفعل الا بوضع و محاذات بينه وبين ما يؤثر فيه وقد ثبت ذلك في محله وهذا كاف فالحاسة والمضو الحامل لقوة الحس لا بد أن يتغير بما يؤثر فيه من النور يتأثر من المحسوس ، و عن الثاني أن ابصار الله تعالى ليس بعضو و جارحة و ليس له جسم الثامن عن المحسوس حتى يقال فيه بنظير ما يقال في ابصار الانسان والكلام في ابصار العين أعني الجارحة الخاصة، و عن الثالث ان الانسان مقابل المرآة يرى نفسه لان بين الرائي والمرئي مقابلة بوجه فيخرج الشعاع من جسم المرئي الى المرآة وينعكس منه الى عين الرائي فالهواء الفاصل بين المرآة والرائي اذ ضعف كان بمنزلة رؤية الانسان غيره وما ذكره النزاع على سفسطة فعلم أن دليل الامام (ع) لا يختل بهذه الشبه الواهية. (تس)

أنهراء وذاك أمر يأت من حيث أنه مرئي فوجب اتصاله بهما واتصاله بهما سبب لكون كل واحد منهما واقعا في حيث، وفي طرف منه وموصوفاً بالجسمية ولواحقها فوجب اتصال هذا الاتصال بكونهما على هذه الأوصاف، وكونهما على هذه الأوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب أن يتصل بدو تلك المشابهة سبب للتشبيه فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الأسباب بالمسببات واقتراءها معها وعدم انفكاكها عنها. والأشعرية يقولون: الرؤية ليست بأشعة ولا انطباع وليس لها سبب (١) ولا

(١) قوله وليس لها سبب، هذا أصل من أصول الأشاعرة زعموا أنه الديانة والتوحيد والحق أن الموام وأكثر الخواص والعلماء الذين لا العام لهم بأصول الدين كثير أما يستحسنون رأى الأشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبيب. وحاصل مرامهم أنه ليس شئ سبباً لشيء لا النار سبب للاحراق ولا الشمس للاضاءة ولا الماء لرفع العشب ولا غير ذلك بل الله تعالى يخلق بالارادة الجزائية الاحراق عند وجود النار ان أراد و يخلق الضوء عند طلوع الشمس وهكذا من غير تأثير لشيء ودعاهم الى ذلك زعمهم أن اثبات الاسباب استثناء عن الواجب تعالى و انكار لمعجزات الانبياء وأوهام باطلة مثل ذلك و كلام الامام (ع) صريح في الرد عليهم ولو كان ما زعموه حقا لزم سلب الاطمينان عن الناس في معاشهم ومعادهم وعقولهم وعلومهم مثلا سبب الانبات الزرع والسقى والمطر والشمس والرياح و لوجاز التخلف لم يقدم أحد على الزراعة في معرض الشمس والرياح ولم يعبد أحد ربه اذ لعل العبادة لا تكون سبباً لتهذيب النفس المنجى في المعاد و لعل المعاصي لا تكون سبباً للعقاب، ولم يطمئن الاطباء والمنجمون وأصحاب الصنائع بما يدلهم عليه ادلة علومهم فلم يعلم الطبيب أسباب المرض و أسباب العلاج اذ جاز التخلف دائما كما يدعيه الأشاعرة، و بالجملة فلا يجوز تخلف المسببات عن الاسباب و يأبى الله الا أن تجرى الامور بأسبابها، أما المعجزات والكرامات فليست بغير سبب بل بسبب لا يتفق الا بدعاء نبي أو ولي و همة انسان الهى ولا يستغنى بالاسباب عن الله تعالى اذا الاسباب الطبيعية معدة كما يستفاد من أمثال قوله تعالى «أرسل الرياح ففثرت سحابا» و «أنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم» فنسب ائادة السحاب وانبات الزرع اليه تعالى و الى المطر والرياح أيضاً بالتسبيب و تفصيل الكلام في كتب الكلام و أبان ذلك كل البيان القاضى في أوائل احقاق الحق *

شرط سوى حياة الرائي و وجود المرئي وإنما هي إدراك والإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين سمّي إبصاراً وفي جزء من القلب سمّي علماً وفي جزء من الأذن سمّي سماعاً وفي اللسان سمّي ذوقاً وفي الجسد سمّي حسّاً واختصاص خلقه بهذه المحال إنما بحكم العادة ويجوز أن تنخرق العادة فيخلق الإبصار في اليد ، وأنت تعلم أن بناء هذا الكلام على تهي الأسباب مطلقاً وقد تبين بطلانه في موضعه و أنه لا يتنعم هذه المخزفات لأنّ الإبصار العيني في أي عضو خلق لا بد له من مشار إليه بالإشارة الحسية إما بالذات أو بالعرض و كلّ مشار إليه كذلك إما جسم أو حال كما تشهد به دفاتر الحكماء وعقول العلماء ، فلو تعلقت به الرؤية لحق به التشبيه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .



((الاصل))

٥- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن عبد الله بن سنان ، «
 « عن أبيه، قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له :
 « يا أبا جعفر أي شيء تعبد ؟ قال : الله تعالى ، قال : رأيته ؟ قال : بلى لم تره العيون ،
 « بمشاهدة الإبصار ولكن رأيته القلوب بحقائق الإيمان ، لا يعرف بالقياس ولا ،
 « يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس ، موصوف بالآيات ، معروف بالعلامات ، لا ،
 « يجوز في حكمه ، ذلك الله لا إله إلا هو . قال : فخرج الرجل و هو يقول : «
 « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

«فراجع، واعلم أن الظاهريين من أصحاب الحديث والحشوية و ان كانوا ينكرون الاسباب المعروفة لكن ما كانوا ينكرون أصل التسبب و حكى عنهم السيد المرتضى الرازي عليه الرحمة أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب و ينكرون تسبب الرياح كما في القرآن و ليس ذلك انكار التسبب كما هو رأى الاشاعرة بل اثبات سبب و انكار سبب آخر كما يقال بمثل ذلك في الزلزلة والمطر و الصواعق وغيرها و للتفصيل محل آخر و لعلنا نوفق له في الروضتان شاء الله تعالى (ش) .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أي شيء تعبد؟ قال: الله تعالى) أي الله أعبد أو عبد الله فحذف الفعل بقرينة السؤال (قال رأيته قال: بلى) قال المازري: صحّ الجواب ببلى في غير النفي و جاز الإقرار بها في الإثبات و من شرط النفي و قال: لا يجوز الجواب بها إلا بعده يقدره في أمثال هذا الكلام أي ما رأيته، ولما كان مظنة أن يقول السائل: وكيف رأيته أجاب عنه بقوله (لم تره العيون بمشاهدة الابصار) قيل: الابصار بالكسر على المصدر في مقابلة الإيمان لا بالفتح على الجمع في مقابلة القلوب، و في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « بمشاهدة العيان » مكان « بمشاهدة الابصار » (ولكن رأته القلوب بحقايق الإيمان) هذا تنزيه له تعالى عن الرؤية بحاسة البصر و شرح لكيفية الرؤية الممكنة له تعالى ولما كان تعالى شأنه منزها عن الجسميّة ولو احققها من الجهات والكيفيات وتوجيه الحديقة إليه و إدراكه بها و إنما يرى و يدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لأجرم نزّهه عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقايق الإيمان أركانه وهي التصديق بوجوده و توحّده و أسمائه الحسنی و سائر صفاته الثبوتية والسلبية وقد أشار إلى جملة منها بقوله (لا يعرف بالقياس) على الخلق لاتقاء المشاركة بينه و بينهم في أمر من الأمور (ولا يدرك بالحواس) لأن أقسام تصرّفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات أو أيدي إدراكاتها لا تتناول غير الجسم والجسمانيات، وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات، و جناب الحق منزّه عن تحديده بالصفات والكيفيات (ولا يشبه بالناس) لا بالذات والصفات و لا بالصور و الكيفيات لأن ذاته مباينة لذواتهم و صفاتهم مغايرة لصفاتهم ولا يجوز اتصافه بصورهم و كيفياتهم (موصوف بالآيات) إشارة إلى طريق معرفته يعني أنه موصوف بأن له آيات دالة على وجوده و علمه و قدرته و حكمته كما أشار إلى تلك الآيات بقوله « سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (معروف

بالعلامات) لأنه أرانا من علامات قدرته وعجائب حكمته و آثار إرادته مثل
السموات العلى و الأرضين السفلى و غيرها من الصنایع الغريبة والبدايع العجيبة
ما ينطق بوجوده و إن كان صامتاً و ينادي إلى وحدانيته و إن كان ساكتاً ويدعو
إلى ربوبيته و إن كان خافئاً إلا أن أبصار الناظرين في إحصاء هذه الآيات و
قلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة و مقامات متباينة
(لايجوز في حكمه) التكويني والتشريعي لأن كل حكمه صواب يترتب عليه
مصالح غير معدودة و منافع غير محصورة ، وأيضاً الجائر في الحكم ناقص في العلم
ضعيف في الحلم يطلب به جلب المنفعة ودفع المضرة أو تشفي النفس ، و قدس الحق
منزه عن جميع ذلك فسيحان الذي كل شيء آمن من ظلمه خائف من عدله
(ذلك الله لا إله إلا هو) ذلك إشارة إلى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره
و«الله» خبر و كلمة التوحيد خبر بعد خبر أو بدل عنه أو حال والعامل معنى الإشارة
و فيه تنزيه له عن الشريك والتظير و تخصيص له بالألوهية والتدبير (قال فخرج
الرجل و هو يقول : الله أعلم حيث يجعل رسالته) هذا تصديق بأن الرسالة
ليست للشوكة والمال ولا للكسب والمال ولا للكثرة العشرية والإخوان ولا للعدد
الأصغار والأعوان بل هي بفضائل نفسانية و كمالات روحانية يخص الله تعالى
بها من يشاء من عباده ، فيختار لرسالته من علم أنه يصلح لها و هو أعلم . بالكان
الذي يضعها فيه ، والظاهر أن هذا الرجل آمن به عليه السلام واعتقد بإمامته .

((الاصل))

- ٦ « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي
« نصر ، عن أبي الحسن الموصلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جاء خبر إلى
« أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك حين
« عبدته ؟ قال : فقال : ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : و كيف رأيته ؟
« قال : ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب
« بحقائق الإيمان . »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء حبرٌ) أي عالم من علماء اليهود (إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته قال: فقال: ويحك ما كنت أعبد رباً لم أره) لما كان أره محتملاً لمعنيين أحدهما الرؤية بالبصرة القلبية و ثانيهما الرؤية بالمشاهدة العينية و كان الثاني أشهر و أعرف حمله السائل على المعنى الثاني والمرئي بهذا المعنى لا يخلو من كيفية و وضع وجهة فلذلك (قال: و كيف رأيته) أي على أي وضع و كيف أبصرته وفي أي حين وجهة رأيته (قال: ويحك لا تدري كيف العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأيته القلوب بحقائق الإيمان) مرة شرحه. وفي كتاب الاحتجاج «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه» قال: رأيته القلوب بنور الإيمان و أثبتته العقول بفطنتها إثبات العيان و أبصرته البصائر بما رأيته من حسن التركيب وإحكام التأليف ثم الرسل و آياتها والكتب و محكماتها واقتصرت العلماء على ما رأوا من عظمته دون رؤيته. قال: أليس هو قادراً على أن يظهر لهم حتى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين؟ قال: ليس للمحال جواب».

((الاصل))

٧- «أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية» «فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءاً» «من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور السترة فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس» «ليس دونها سحاب».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عاصم ابن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية أي رؤية الله بالعين (فقال : الشمس) أي نور الشمس أو أطلق المحل على الحال مجازاً (جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي (١) والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش) قال الصدوق رحمه الله : « الكرسي وعاء جميع الخلق (٢) وكل »

(١) قوله « جزء من سبعين جزء من نور الكرسي » تأول العلامة المجلسي رحمه الله هذا الحديث بالتمثيل مع أنه رحمه الله لم يكن من عادته اخراج الالفاظ من ظواهرها وكان يقدح فيمن يرتكب التأويل أشد قدح وأقله وان بلغ في العلم ما بلغ و ذلك لانفاي علمنا رضوان الله عليهم في جواز التأويل و اخراج الالفاظ من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي اذا قام الدليل القلي على امتناع ارادة الحقيقة مثل رأيت أسداً في الحمام وقمرأ في البيت الا أنهم يختلفون فيمنهم بعد شيئاً قرينة عقلية يجوز به التأويل و بعضهم لا يبعد مثلاً شيخنا البهائي قدس سره كان يعتقد ان الخسوف والكسوف للحيلولة و قد أورد المجلسي (ره) في المجلد الرابع عشر ص ١٢٦ كلاماً طويلاً في تخطيطه من يعتقد مثل اعتقاده و ذلك لرواية رواها عن تفسير علي بن ابراهيم أن الكسوف والخسوف بأن يدخل الله تعالى الشمس والقمر في بحر فيطمس ضوءهما ثم أدار الدوائر على من أول البحر بظل الارض في الخسوف و ظل القمر في الكسوف كما يؤوله المجددون في عصرنا و جعلهم شراً من المشركين و عباد الاوثان ، والحق عندي أنهم اذا كانوا متفقين على جواز التأويل و كان اختلافهم في الموارد والصرفيات و كان الالفاظ مختلفة في كون شيء قرينة عقلية على ارادة خلاف الظاهر فلا طعن على الناس باختلافهم في فهم القرائن والله الموفق. (ش)

(٢) قوله « الكرسي وعاء جميع الخلق » وقد ثبت في محله أن غير المتناهي في الابداح محال والفضاء غير المتناهي الذي يلهج به اهل عصرنا باطل والاستدلال عليه بادل منها البرهان السلمي و بيانه انا اذا فرضنا زاوية مقدرة بستين درجة وضلعها غير متناهين وتكرر في الهندسة أن الفاصلة بين ضلعي هذه الزاوية مساوية لكل واحد من الضلعين و اذا كان *

شيء خلقه الله تعالى في الكرسي^١ وفي وجه آخر «هو العلم والعرش حملة جميع الخلق» وفي وجه آخر «هو العلم».

أقول : و يقرب من ذلك قول من قال : الكرسي يطلق على الفلك الثامن لأنَّ وعاء السموات السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن والعرش يطلق على الفلك الأقصى وهما يطلقان أيضاً على العلم مجازاً تسمية للشيء باسم مكانه لأنَّهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما و لذلك يسمي العالم أيضاً كرسيّاً (١) و يدلُّ

«الضلعان غير متناهيين بالعرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنها محصورة بين الحاصرين وهي مجال فالبدء غير المتناهي مجال . ومنها البرهان الترس وبيانه انافرض قطر دائرة موازياً لخط غير متناه ثم ندير الدائرة على مركزها فلا بد أن يخرج القطر من الموازاة للخط غير المتناهي الى المسامنة ولا بد أن يكون للمسامنة أول لأنها حادثة بعد العدم فليس ما فرضناه غير متناه غير متناه اذله أول هو أول نقطة المسامنة الحادثة . ومنها برهان التطبيق و بيانه انا نفرض سلسلتين غير متناهيتين من أفراد غير متناهية كل واحد من أحدهما يتقابل فرداً من اخرى مثلاً سلسلة من رجال غير متناهية و سلسلة من دنائير غير متناهية بأزاء كل واحد دينار فبأخذ كل رجل ديناراً واحداً ثم نفرض اخراج عدة دنائير من أول السلسلة الذي يليها و نجعل الدينار الاول في الباقي للرجل الاول و هكذا الثاني للثاني على الترتيب فليزم أن يبقى في الرجال بددة الدنائير المخرجة من لا يصيب ديناراً في آخر السلسلة الذي لا يليها وهذا يستلزم التناهي و بالجملة القضاء محدود والكرسي منتهى القضاء ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نقول بالهيئة القديمة أو الهيئة الجديدة فالعالم الجسماني كلما فرض عظمته لابد أن يكون متناهياً الى حد و ظهر في زماننا رجل من مشاهير فلاسفة الافرنج و بين تناهي ابعاد هذا العالم باصوله لافائدة في بيانها .(ش)

(١) قوله « يسمي العالم أيضاً كرسيّاً » . هكذا قال المنسرون و استشهدوا

بقول الشاعر :

تحف بهم ببض الوجوه و عصبه كراسي بالاحداث حين تنوب

أى علماء بالوقائع (ش)

على المعنى الأول ما دوي من طرقنا « إن الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة » (١) و من طرق العامة عنه عليه السلام أنه قال : « ما السموات السبع مع الكرسي » عند العرش إلا كحلقة في فلاة ، و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على

(١) قوله « إن الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة » بناء على أن الكرسي وعاء العالم الجسماني على ما ذكره الصدوق (ره) يكون العرش وعاء لغير هذا العالم فالكرسي حد العالم الجسماني و العرش حد عالم من العوالم المجردة . و إن كان الكرسي بمعنى العلم فهو من العوالم المجردة أيضاً إلا أن الكرسي أقرب إلى العالم الجسماني من العرش كما أن العرش أقرب من الحجاب والحجاب من الستر على ما يستفاد من الحديث ولا ينبغي أن ينكر أو يستبعد تعدد العوالم الروحانية و ترتيبها ولا عبرة بما يدعيه المشاؤون من انحصار العقول في العشرة بل لا يعلم جنود ربك إلا هو و ما يقوله الاشراقيون من عدم تنامي العقول و مراتبها أقرب إلى الحق وقد ورد في كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها اخبار و ذكر الاربعة في هذا الحديث بيان للكلية مثل ما نقول الارض سبعة أقاليم و كل اقليم يشتمل على بلاد و نواح و قرى ، وكذلك الحجاب و الستر مشتمل على عوالم كثيرة . اذ اتبين ذلك فنقول : اما العالم الجسماني فقد ذكر أصحاب الهبة في سمعته و عظمته ما يتحير فيه الاوهام قالوا : ان في هذا الفضاء العظيم الوفاً من الكواكب الثابتة اقربها إلى الارض يصل نوره اليها بعد ثلاث سنين ولو نظرناظر منه إلى شمسنا وأرضنا لرأى الارض معلقة بالشمس كأنهما نقطة واحدة و هذا البعد العظيم بيننا و بين الشمس يصير كأن لم يكن لبعده عنا ، ثم ان في هذا العالم كواكب بعيدة يصل نورها اليها بعد الاف الوف من السنين و بناء على كون الكرسي وعاء هذا العالم كم يكون مقدار عظمته و ممثلك هذا العالم الجسماني بعظمته بالنسبة إلى العالم الروحاني الاقرب كحلقة في فلاة و لعل تقدير نوره إلى نوره بجزء من سبعين للدلالة على الكثرة كقوله تعالى وان تستغفر لهم سبعين مرة قلن بغفر الله لهم بمعنى كلما استغفرت . وشدة نور الوجود في كل عالم بنسبة عظمته ، واضعف الانوار نور الشمس اذ هو المعلوم الاخير و ما قبله اشد منه جداً لكونه علة و كذلك قس عليه كل ما في الدنيا بالنسبة إلى ما في الآخرة كنار الدنيا بالنسبة إلى نار الآخرة و نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة فان النسبة بينهما كنسبة النسبة (ش) والمخير سيأتي في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ في حديث زينب بنت النبطية .

تلك الحلقة (١) ويدل على المعنى الثاني ما سيحيى قريباً من الروايات المعتبرة وبالجملة هذان المعنيان مشهوران (٢) في السنة الأصحاب وغيرهم معروفان في الأخبار . و أنت تعلم أن حملها على المعنى الأول بعيد إذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما مرئياً كنور الشمس، اللهم إلا أن يقال: إن لهما نوراً

(١) راجع الدر المنثور للسيوطي ج ١ ص ٣٢٨.

(٢) قوله : هذان المعنيان مشهوران ، يعنى أن العرش والكرسى اما جسمانيان وهما الفلك الثامن والتاسع و اما روحانيان بمعنى العلم ، واعترض على المعنى الاول بأن الفلك الثامن والتاسع الجسمانيان ليس لهما نور محسوس فكيف يقال ان نور الشمس مستفاد منهما وعلى الثاني بأن العلم وأن كان نوراً لكن لا يصح المقايسة بين نور الشمس المحسوس و نور العلم الغير المحسوس بأن يقال هذا أكثر من ذلك أو أقل . و الجواب عن الاول أن نور العرش والكرسى و ان كان نوراً غير محسوس لنا . نظير نور الحجب ولكن لا يبعد أن يكون نور غير محسوس سبباً لوجود نور محسوس فإن جميع موجودات العالم المحسوس مما يل و مسببات لعالم غير محسوس والنور على ما تحقق في زماننا تموج نظير تموج الماء بسقوط شيء فيه وقد يؤثر في الباصرة فيرى وقد لا يؤثر فيها مع تأثيره في شيء آخر وهو النور غير المرئي و يسميه أهل زماننا الاشعة المجهولة و يؤخذ منه التصوير من الاحشاء و يستعملها الاطباء و غرضنا بيان النوسعة في اطلاق النور والجواب عن الثاني أنا لان العلم عدم المقايسة بين المحسوس والمعتول كيف وقد ورد في الشرع من ذلك أمثلة كثيرة بل وظيفة الشرع تقريب المعتول الى الالهام الساذجة كما ورد أن الايمان بنى على أربع دعائم فشبها الايمان بسقف مبنى، وورد في بعض المواضع انه يسقط به الانسان أبعد من السماء الى الارض . وقيل أن الذنب الفلاني اعظم من الجبال و غير ذلك مما لا يحصى فلا يبعد أن يقال : ان ادراك نور الشمس لباصرة الانسان أسهل و أخف سبعين مرة وأكثر من ادراك تمرجات حاصلة من أجسام آخر كالاشعة المجهولة أو من الانوار المجردة الموجودة في عالم النفوس والعقول و يقال ان الاشعة المجهولة أقوى واشد اذ تعبر من الاجسام غير الشفافة والانوار المجردة اقوى و اشد أيضاً اذ بها يرى البعيد والفریب والصغير جداً و ما لا يحصى كثرة كعدد الرمال و امواج البحار . (ث)

في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرد والتنزه عن الهيئات البشرية والغواشي الناسوتية كما في نور الحجاب والستر ، وعلى المعنى الثاني أبعد لاقتفاء النسبة بين نور الشمس و نور علم الحق جل شأنه والاستحالة تبضيل الشيء على نفسه و لعدم صحة المضمون في الكلام الآتي : اللهم إلا أن يراد بالكرسي علم النفوس المجردة ، و بالعرش علم العقول المقدسة ؛ ويمكن حملها هنا على الجوهرين المجردين (١) النورانيين الموكّلين بالفلك الثامن والتاسع مجازاً من باب تسمية الشيء باسم متعلقه ، وتفاوت نورهما بالذات أو باعتبار تفاوت تجلي نور الحق عليهما على النسبة المذكورة بل على الجوهرين الآخرين (٢) وإن لم يكونا

(١) قوله « على الجوهرين المجردين » يعني النفس الفلكية المتعلقة بكل واحد من العرش

والكرسي (ث)

(٢) قوله « بل على الجوهرين الآخرين » يعني النقل الكلي للفلك الثامن والتاسع و كلام الشارح مبني على أن حركات الكرات السماوية ارادية لا طبيعية و قال الاوائل ان السموات احياء لها نفس تحركها لا نظير نفوس الحيوانات الارضية فان الحيوان يشترط في حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والاذاء لبدل ما يشغل ودماغ وأعصاب و جوارح للإدراك و ليس تلك البنية للأفلاك اسلاً ، بل هي أجسام لطيفة متشابهة بغير آلات ولا يمكن رؤيتها بالبصر لغاية لطافتها فانها أشف من الهواء و من كل جسم لطيف يفرغ ، ولذلك لا يمنع تراكم هذه الابداد القاصية من رؤية الكواكب كما يمنع قطعة من البلور والماء الصافي بل الهواء من النظر اذا تراكم و بالجملة ان أمكن رؤية الافلاك للانسان رآه جسماً لا يفرق بينه و بين الجماد لعدم ظهور آلات و جوارح فيها و لكنها متحركة بالحركة المستديرة والمجبول في طبع البشر انه اذا رأى جسماً يتحرك مستديراً أن يتسبه الى فاعل ارادى الا ترى أن الرجل اذا رأى رحي مستديراً يتحرك من غير ماء أو ريح أو سبب طبيعي نسبته الى الجن أو الملك البتة ، وبالجملة مذهبهم ان نفساً تحرك الافلاك و غرضه من الحركة أن يتقرب الى عقل فوقه كما أن حركات الانسان أيضاً للتقرب الى عقل فوقه ، و كما أن سعى الانسان لتكميل عقله يدل على وجود عاقل مطلق يقصد التشبه به كذلك حركات الكرات السماوية اذا كانت ارادية . قال الشيخ البهائي (قده) في الحديقة الملهالية :

متعلقين بالملكين، و تسميتهما بالكروسي والعرش باعتبار أنهما محلان لأنوار العظمة الإلهية والله أعلم بحقيقتهما) والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس (ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقي المعروف الواقع بيننا وبين ما هو مخجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى (١) بل المراد بهما مقامان من مقامات تجليات نور عظمة الربّ والثاني وهو فوق الأول لم يصل إليه نور بصائر أحد إلا من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحب، وأما مشاهدة نور عظمتة على وجه الكمال فلا يقدر عليها إلا هو،

✽ لم يرد في الشريعة المطهرة على الصادق بها أفضل الصلوات وأكمل التسليمات ما يناقئ ذلك القول ولا قام دليل عقلي على بطلانه، وإذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة وما دونها حيوة فأى مانع من أن يكون لتلك الأجرام الشريفة أيضاً ذلك وقد ذهب جماعة إلى أن لجميع الأشياء نفوساً مجردة. وقال السيد الداعاد في خطاب الإمام زين العابدين (ع) للالهلال تنصيص على اثبات الحيوة للمساويات جميعاً وليس هنا موضع تفصيل الأقوال و المقصود بيان مراد الشارح و لعلنا نبحث عن ذلك في موضع البين إن شاء الله تعالى (ش) .

(١) قوله «إذ ليس هناك حجاب وستر» العرش والكروسي والستر والحجاب كلهما من آلات الملوك استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى لأن الملوك لهم عرش يجلسون عليه و لهم كروسي أيضاً والكروسي أصغر من العرش غالباً ويختار العرش لمجلس أهم و أعظم والكروسي لمجلس أدون والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك و عرشه و عليه رجل من مقربى الملك و معتمده يسمى الحاجب ولعل لبعض الملوك حجاباً عديدة على دور متكررة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب إلا باذن الحجاب واحداً بعد واحد ويرفع الستور له سترأ بعد ستر والستر أقرب إلى الحضرة وربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (پردہ دار) والله تعالى منزّه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو مخجوب عن أبصارنا بعظمته وكمال وجوده، و بين وجود الممكن و وجوده تعالى مراتب غير متناهية من الصمكتات الأقوى فالأقوى وليس الترقى من المنفص إلى الكمال إلا للانسان ولن يصل بنفسه إلى رتبة الوجود و لكل مرتبة من مراتب الوجود نور مأخوذ من نور فوقه أى معلول له، وبالعجلة لا يمكن للانسان أن يرى نور الشمس فكيف ما هو أقوى منه بذلك المراتب التي كلياتها رتبة الكروسي والعرش والحجاب والستر (ش)

والأوّل هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال و
إلاّ لانهدموا و احترقوا وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله
دكّاً و خرّ موسى صعقاً ، والظاهر أنّ هذا الحجاب هو الذي كان بين نبيّنا ﷺ
و بين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين أو أدنى كما روي عن أبي عبد الله
عليه السلام قال: «كان بينهما حجاب يتلأّأ فيتظر مثل الأبرة إلى ما شاء الله من نور
العظمة (١)» الحديث طويل أخذنا بعضه ثمّ هذا الذي ذكرناه على سبيل الاحتمال
دون الجزم (٢) ولا يعلم أمثال هذه الأسرار إلّا هو و وليّه وأنا أستغفر الله ممّا

(١) الكافي كتاب الحجة باب مولد النبي (ص) فبحث رقم ١٣.

(٢) قوله «على سبيل الاحتمال دون الجزم» التقدير المسلم أنا نعلم تقسيم الوجود الى
عالمين عالم الاجسام وعالم المجردات و نعلم أنّ عالم الاجسام مشتمل على موجودات لا تخص
مرتبة في العظم والصغر والكمال والنقص ولا بد أن يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم
عندنا الى العقل والنفس لان المجرد اما أن يتعلّق بجسم في الجملة و هو النفس او لا يتعلّق
وهو العقل ولا واسطة بين النفي والاثبات والنفس لها مراتب عديدة لا تخص من النفس النباتية
والحيوانية بمراتبها كالخراطيم الى النفوس الكاملة الانسانية وان اردنا قياسها في النفس و
الكمال والقوة والمضغ بالاشياء المقدرة للتقريب الى الاذهان قلنا نسبة نفس الخراطيم
الى نفس أبي علي بن سينا و ادراكها الى ادراكه كحلقة في قلاة ، ولا يبعد عقلاً أن يكون مراتب
العقول المجردة أيضاً كذلك ويكون نسبة موجود عاقل الى عاقل آخر كحلقة في
قلاة ويكون عالم العقول مشتملاً على مراتب لا تخص منها ولا عبرة بما هو المشهور من
حصر العقول في العشرة اذ لم يقصد القائلون به الحصر ولا قيم عليه دليل وقد ورد في
الشرح من طبقات الملائكة و مراتبهم ما ورد ثم ان استعارة لفظ النور للعقل والادراك
من أحسن الاستعارات فان الظلمة سبب الخفاء والجهل والنور سبب الدرك والعلم فيستأثر
لعالم العقلاء عالم الانوار ولعالم المواد عالم الظلمات وهذا كله صحيح معلوم اما أن المراد
بالكرسى وعاء العالم أو الفلك الثامن أو النفس المتعلقة به أو العقل وأمثال ذلك فاحتمال
لا يمكن لنا القطع عليه بل نعلم ان هذه الالفاظ تدبر عن مراتب الوجود في الجملة وقد ذكر
صدر المتألهين (قده) تأويلاً نقله صاحب الوافي بتصرف في الجملة و نقله المجلسي في *

أقول (فان كانوا صادقين) مما يدعون من قدرتهم على رؤيته (فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب) فانهم يجدون أنفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار أن النور القوي مانع من الرؤية كعادة الأنوار الشديدة الساطعة في أنها تغشي البصر عن رؤية ما خلفها فإذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع أن نورها جزء من ألف ألف ألف - ثلاث مرات - وستمائة وثمانون ألف ألف - مرتين - وسبعمائة ألف من نور الستر الذي هو من تجليات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين في نفسه ثم الحاصل في السبعين ثم السبعين في الحاصل ثم الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى أعجز وهذا الكلام دل على امتناع رؤية الله تعالى بالعين . وهذا القدر كاف في إلزامهم ، وأما امتناع رؤيته بالذات فمستفاد من الأخبار الماضية والآنية .



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

((الاصل))

٨- « محمد بن يحيى وغيره ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، « عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : لما أُسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قط جبرئيل فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحب » .

بمعنى القول وهو تطبيق الكرسي على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر وهذه الاربعة هي النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظري والعقل الفعالي فان الكرسي صدر الانسان الكبير والعرش قلبه وليس لما بعدهما أعنى الحجاب والستر مظهر في هذا العالم . وكلام المعارج يؤيد ما سبق منا مراداً أن بيان الامور الدقيقة و ذكر اصطلاحات اصحاب الفنون و تحقیقات الفلاسفة يجب أن يخص بالعلماء دون عامة الناس اذ لكل شيء في اذهانهم لوازم باطلة تتبادر اليها وقد يوجب ضلالهم فراجع الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني . (ش)

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، وغيره عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : لما أُسري بي إلى السماء) سري بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلاً وأُسري مثله و أسراه وأُسري به مثل أخذ الخطام و أخذ بالخطام ، و إنما قال الله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً » و إن كان السرى يكون بالليل للتأكيد كقولك سرت أمس نهاراً والبارحة ليلاً (بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكا نألم يطأه قط جبرئيل) ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل ومضى رسول الله ﷺ إلى حيث شاء الله تعالى . وذكر جبرئيل ثانياً من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم و لدفع توهم أن فاعل لم يطأ غيره لاهو ، وللتصريح بأن وطأه ذلك المكان إنما هو ببركة مشايعته عليه السلام وقد دل على ما أضفناه من الأمرين ما رواه علي بن أبي حمزة قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله ﷺ فقال : مرتين فأوقفه جبرئيل [موقفاً فقال له : مكانك يا محمد فلقد وقفت] موقفاً ما وقفه ملك قط ولا نبي - الحديث (١) وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما عرج برسول ﷺ انتهى به جبرئيل عليه السلام إلى مكان فخلّى عنه فقال له : يا جبرئيل تخليّني على هذه الحالة ؟ فقال : امض فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشي فيه بشر قبلك (٢) (فكشف له فأراه الله من نور عظمتته ما أحب) أي ما أحبه الله تعالى أو ما أحبه الرسول ﷺ وهذا الكلام إما قول أبي الحسن الرضا عليه السلام لبيان الواقع و حكاية قوله عليه السلام من قبل نفسه أو هو قوله عليه السلام من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه و ضمير « له » هو « أراه » على الاحتمالين يعود إليه عليه السلام وتوهم عودهما إلى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال الثاني خطأ ، والمقصود من هذا الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب هو الدلالة على أنه عليه السلام لم يره في المعراج كما زعمه طائفة من المبتدعة بل على أن رؤيته تعالى محال وإلا لراه ولكن لم يره وإنما رأى من نور عظمتته .

(في قوله تعالى : «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»)

أي الكلام في تفسير هذه الآية وذكر الأحاديث المروية فيه. وهذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق و يحتمل أن يكون خبراً بعد خبر والخبر الأول هو قوله «في إبطال الرؤية» أي باب في قوله «لاتدركه الأبصار» و تعدد الخبر بالاعاطف جائز.

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن « عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدركه الأبصار» قال: إحاطة « الوهم، ألا ترى إلى قوله: قد جاءكم بصائر من ربكم» ليس يعني بصر العيون، « فمن أبصر فلنفسه » ليس يعني من البصر بعينه « ومن عمى فعليها » ليس يعني « عمى العيون إنما عني إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر و فلان بصير « بالفتة و فلان بصير بالدراهم و فلان بصير بالثياب الله أعظم من أن يرى بالعين .»

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدركه الأبصار» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي (١) إحاطة الوهم له وإدراكه إتياء دون الإدراك العيني لأن عدم إدراك العين له ظاهر لاسترة فيه و المراد بالوهم الإدراك المتعلق بالقوة العقلية المتعلقة بالمعقولات والقوة الوهمية المتعلقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، و دل عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقط و لما كان المتعارف من الأبصار عند الناس هو

(١) قوله الإدراك المنفي إحاطة الوهم، اضراب أو تعميم لان كثيرا استدلوا بقوله لا تدركه الابصار ، على نفى الرؤية البصرية ، فالمراد ههنا أنه كما لا تدركه الابصار كذلك لاتدركه البصائر أو بل لاتدركه البصائر . فان قيل قد ورد في حديث آخر قوله أنه تعالى يدرك القلوب بحقائق الايمان ، و ما ههنا يناقضه، قلنا: المراد ههنا إحاطة العقل به وهناك ادراكه بوجه ما. (ش)

الإبصار بالعين دون الإبصار بالقلب نبيه على صحة إرادة الثاني بالآية و
 العرف فقال (ألا ترى إلى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعني بصر العيون)
 بل يعني بصر القلوب و إدراك العقول ، والبصائر جمع البصرة وهي للنفس كالبصر
 للعين (فمن أبصر فلنفسه) أي فمن أبصر الحق و تبعه فقد أبصر لنفسه لأن تفعلها
 (ليس يعني من البصر بعينه) بل عنى منه البصر بقلبه (و من عمي فعليها) أي ومن
 عمي عن الحق و ضل عنه فعلى نفسه يرجع وباله و إليها يعود نكاله (ليس يعني
 عمي العيون) بل يعني عمي القلوب عن الحق و عدم إدراكها له (إنما عنى) من
 الإدراك المتقي في قوله لا تدركه إلا بصاره (إحاطة الوهم) يعني لا تدركه أوهام القلوب ولا
 يحيط به إدراك العقول ، وهذا تأكيد لما ذكره أولاً ولما أشار إلى إطلاق البصر
 على الإدراك القلبي في القرآن الكريم أشار إلى إطلاقه عليه في العرف أيضاً بقوله
 (كما يقال : فلان بصير بالشعر ، و فلان بصير بالفقه ، و فلان بصير بالدراهم ، و
 فلان بصير بالشباب) أي عليم بهذه الأمور عارف بأحوالها مدرك لجيدها و رديها
 مميز بين صحيحها و سقيمها ، ثم أشار إلى أن حمل الآية على نفسي الإدراك
 القلبي أولى من حملها على نفسي الإدراك العيني بقوله (الله أعظم من أن يرى بالعين)
 فعدم إمكان رؤيته بالعين أمر ضروري لا ينكره إلا شذمة قليلون ممن لا يعتد
 بهم ، و أمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام و حال أكثر أهل
 العلم فإنهم يتصورونه بوجه و يخیلونه بأمر لا يليق به و يجب تنزيهه عنه فهو
 أولى بالنفي ، و يحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أن
 الإدراك العقلي أكثر اتساعاً من الإدراك العيني إذ كل ما يدركه العين يدركه
 العقل دون العكس فإذا لم يدركه العقل فهو أعظم من أن يراه العين .

((الاصل))

١٠- محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أبي هاشم الجعفري ، عن أبي
 الحسن الرضا عليه السلام قال : سألت عن الله هل يوصف ؟ فقال : أما تقرأ القرآن ؟ قلت :
 « بلى » قال : أما تقرأ قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ؟

« قلت: بلى، قال: فتعرفون الأَبصار؟ قلت: بلى، قال: ماهي؟ قلت: أَبصار العيون، فقال: إنَّ أوهام القلوب أكبر (١) من أَبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام »
« وهو يدرك الأوهام ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري) هو داود بن القاسم ابن إسحاق بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب عليه السلام من أهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام شاهد أبا الحسن و أبا جعفر و أبا محمد عليهم السلام و كان شريفاً عندهم (٢) له موضع جليل عندهم ، روى أبوه عن الصادق عليه السلام (عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف) أي هل يدرك ذاته و صفته و يقال ذاته

(١) قوله «أوهام القلوب أكبر» نفى إحاطة القلوب يستلزم نفى إحاطة البصر اذ نفى قدرة الاعم ادراكا يستلزم نفى الاخص كما في كل عام وخاص و نفى الحيوان يوجب نفى الانسان و هذا شيء صريح في الرواية لم يقل عنه أحد وقال العلامة المجلسي (ره) ان الاشاعرة وافقونا في أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قوة عقلية و جوزد ادغامه و تمثله في قوة جسمانية، وتجوز ادراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب و أشار (ع) الى أن كل ما ينفي العلم بكنهه تعالى من السمع ينفي الرؤية أيضاً قال ذلك في شرح الخبر الثاني عن أبي قره عن أبي الحسن الرضا (ع)، وقال أشار في الخبر الى دققة غفل عنها الاكثر، و أقول آخرنا نقله الى هنا لان هذا الخبر اصرح منه و أما الاشاعرة فكانوا متأخرين عن أبي الحسن الرضا (ع) و كان شيخهم معاصراً للكليني تقريباً. (ش)

(٢) قوله « و كان شريفاً عندهم » و ربما عد من السفراء للحجة (ع) و هذا يدل على عمر طويل فان روايته عن الرضا (ع) يستلزم كون ولادته في حدود سنة ثمانين ومائة حتى يكون له عند وفاة الرضا (ع) نحو عشرين سنة و كونه من السفراء يستلزم كونه في حدود سنة سبعين بعد المائتين حياً ولكن لم يعبه بعض أصحاب الرجال من أصحاب الرضا (ع) و ممن روى عنه و هذا الحديث صريح في روايته عنه (ع) و لعلهم حملوه على سهو بعض الرواة *

كذا وصفته كذا قال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: أما تقرأ قوله ولا تدركه
 الأبصار وهو يدرك الأبصار؟ قلت: بلى (الاستفهام في الموضعين يحتمل الحقيقة
 والتقرير) قال: فتعرفون الأبصار من باب تغليب الحاضر على الغائب أو من باب
 إدخال جماعة حاضرين في الخطاب معه، والغرض من هذا السؤال هو البحث على
 استماع ما يلقي إليه والكشف عن مقدار فهمه ومبلغ علمه (قلت: بلى، قال: ماهي
 قلت: إِبْصار العيون فقال: إن أوْهام القلوب) أي النفوس المجردة والعقول المقدسة
 وأهل العرفان كثيرًا ما يعبرون عن النفس والعقل بالقلب (أكبر من إِبْصار العيون)
 أكبر إِمَّا بالبَاء الموحدة أو بالثاء المثناة. يعني إدراكات النفوس أكبر وأعظم من
 إدراكات العيون أو أكثر محلاً وأبلغ اتساعاً منها لأن كل ما تدركه العين تدركه
 النفس بل إدراك العين ليس إلا إدراك النفس وقد تدرك النفس مستقلة ما لا تدركه العين
 والمتفي في الآخرة هو إدراكات النفوس على جميع أنحاءها ويندرج فيه إدراكات العيون أيضاً
 لأن نفي العام مستلزم لنفي الخاص وإليه أشار بقوله (فهو لا تدركه الأوهام)
 أي أوْهام القلوب لأن الإدراك إمَّا حسي أو عقلي ولا يجري شيء منهما في ساحة
 الحق عز شأنه لأنه لما كان منزهاً عن الجسميّة والوضع والجهة وسائر أحوالها
 استحال أن يدركه شيء من الحواس الظاهرة والباطنة، ولما كان مقدساً
 عن أنحاء التركيب الخارجيّة والذهنيّة بعيداً عن عالم مدركات النفوس البشريّة
 امتنع أن يكون للنفس اطلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته، فإذن لا يناوله شيء
 من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشريّة لا
 يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقلها للكليات باعتبار التجزيد للموجودات
 والتفتيش في المحسوسات (وهو يدرك الأوهام) إذ لا يعزب عنه شيء وهو
 اللطيف الخبير.

وهو أن المروى عنه أبو الحسن الثالث اعني الهادي (ع) أو هو أبو جعفر (ع) لأن هذه الرواية
 وبعدها متحد المضمون ويحتمل كونهما حديثاً واحداً براديشين لكن أصل الصحة النقل
 تمنع عن الاقتحام في الحكم بذلك. (ش)

((الاصل))

١١- « محمد بن أبي عبد الله ، عمّن ذكره ، عن محمد بن عيسى ، عن داود بن القاسم »
 « أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : لا تدركه الأبصار وهو يدرك
 « الأبصار ؟ فقال : يا أبا هاشم أوهام القلوب أدق من أبصار العيون ، أنت قد تدرك
 « بوهامك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها ببصرك وأوهام القلوب
 « لا تدركه فكيف أبصار العيون » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله، عمّن ذكره ، عن محمد بن عيسى ، عن داود بن القاسم أبي
 هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)
 ما أراد الله سبحانه بهذا القول ؟ و يحتمل أنه أراد بالأبصار أبصار العيون واستبعد
 و تعجب من عدم إدراكها له ، فأجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده و تعجبه فقال : (يا
 أبا هاشم أوهام القلوب) و إدراكها (أدق) أي أطف وأسرع تعلقاً (من أبصار
 العيون) لأن إدراك القلب يتقد فيما لا يتقد فيه أبصار العين وقد بين ذلك بقوله
 (أنت قد تدرك بوهامك) السند والهند والبلدان التي لم تدخلها (١)

(١) قوله والبلدان التي لم تدخلها المراد بالوهم العقل اذ يطلق عليه ، وأما تخصيص
 الوهم بالباطل فهو اصطلاح آخر اقتبسناه من النظم من الوهم بمعنى الخطأ في اللغة ، وبالجملة
 فنقص الإدراك البصري بأمور ، الأول أنه لا يدرك في الظلمة والعقل بخلافه ، الثاني أنه لا يدرك
 الصغير جداً و يحتاج الى آلة مكبرة لرؤية جراثيم الامراض وخلايا الاعضاء وغيرها ،
 الثالث انه لا يدرك مع الحاجب كما وراء الجدار والسر وما في قعر الارضين و
 بواطن الاجسام ، الرابع أنه لا يدرك البعيد جداً ، الخامس أنه لا يحيط بالكثير جداً كعدد
 الرجال في الاحقاف و عدد الحيات في الصبرة و العقل في جميع هذه الامور كامل يدرك
 ما لا يدركه البصر ولو كان الفضل بقوة الابصار كان بعض الحيوانات اقوى بصراً من الانسان
 ولكن الانسان مدرك بعقله و بهذا فضل على سائر الحيوانات و كذلك موجودات عالم*

ولم تشاهدها بعينك و مع ذلك تعتقد بوجودها اعتقاداً جازماً بحكم وهمك ومتنضي عقلك (ولا تدركها ببصرك) لأنك لم تشاهدها و من هنا ظهر لك أن إدراك القلب أدق من إبصار العين (و أوهام القلوب لا تدركه) لعجز القلوب عن ذلك و اعترافها بأن ذاته تعالى و صفاته و جلاله و كماله أشرف و أعلى من أن تدركه و تعقله و أن كل ما أدركته و أحطت به فهو منزّه عنه و أن السبيل إلى معرفة كنه عظمته مسدود و أن غاية معرفته هي العلم بأنهم مقدّس عن تعلّق الإدراك به و عن الإحاطة بذاته و صفاته و عن المشابهة بخلقه في ذواتهم و صفاتهم و كيفية تم (فكيف أبصار العيون) تدركه لأن عدم إدراك القوي دليل على عدم إدراك الضعيف و عدم تحقّق الأعم حجة على عدم تحقّق الأخص ، و ينبغي أن يعلم أن سؤاله هذا نشأ من نسيان ما سمعه (١) من الرضا عليه السلام أو الغرض منه زيادة التقرير و الاستبصار .

((الاصل))

مركز تحقيق التراث

١٢- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن بعض أصحابه ، عن هشام بن الحكم ،

في الغيب كالقول المجردة والمؤمن بعد فراق البدن والملك المفرّبون أكمل وأقوى و أصح و أكثر ادراكاً من الإنسان في الدنيا إذ يرون مع الفواصل والابعاد والحجاب و في الظلمة و يحيطون بالكثير و بغير المتناهية ولا يحتاج إلى آلة وجارحة نظراً عينا ، و أيضاً لا يحتاجون إلى ترتيب المقدمات و استنتاج النتائج منها كما يكون لنا في الدنيا بالدرك لا يصل إليه حواسنا فيدركون بالأحاطة والإبصار الحقيقي كل شيء لا يمكن لنا فهمه إلا بالدليل و يكون ما ندركه بالدليل في الكمية بالنسبة إلى ما أدركوه بالبديهة كحلقه في فلاة ، أو كمدرجات الخراطين بالنسبة إلى مدرجات أرسطو ، وقد علمنا بالحس في ما نرى من الرؤيا الصادقة إحاطة موجودات عالم الغيب على بواطن الأمور وغيوبها ونعلم بهذا القياس مقدار علوم القوم المارقة أعني القول الكلية المدبرة كمية وكيفية ، و مع ذلك فلا يقدر القول على إدراك كنه حقيقة الباري تعالى . (ش)

(١) قوله و من نسيان ما سمعه ، بناء على تعدد الحديث كما هو الظاهر و يحتمل اتحادهما والاختلاف في الرواية كما ذكرنا . (ش)

« قال: الأشياء [كلها] لا تدرك إلا بأمرين: بالحواس والقلب، والحواس إدراكها
 « على ثلاثمئة: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالتماسة وإدراكاً بالامداخلة ولا
 « تماسة، فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات والمشام والطعوم. وأما الإدراك
 « بالتماسة فمعرفة الأشكال من الترتيب والتثليث ومعرفة اللين والخشن والحر
 « والبرد. وأما الإدراك بالتماسة والامداخلة فالبصر فإنه يدرك الأشياء بالتماسة
 « والامداخلة في حين غير ولا في حين، وإدراك البصر له سبيل وسبب فسيبيله
 « الهواء وسببه الضياء فإذا كان السبيل متصلاً بينه وبين المرئي والسبب قائم
 « أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له فیه رجوع
 « راجعاً فحكى ما وراءه كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة فإذا لم يكن له
 « سبيل يرجع راجعاً، يحكي ما وراءه وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً
 « فيحكي ما وراءه إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره، فأما القلب فإنه سلطان على
 « الهواء فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه، فإذا حمل القلب على ما ليس
 « في الهواء موجوداً رجع راجعاً فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه
 « على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعزّه فإنه إن فعل
 « ذلك لم يتوهم إلا ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر تعالى الله أن
 « يشبه خلقه»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن بعض أصحابه عن هشام بن الحكم قال: (أي قال:
 هشام من قبله لا من جهة الرواية عن المعصوم؛ ويحتمل أن يكون من مسموعاته
 عنه (١)) (الأشياء لا تدرك إلا بأمرين بالحواس والقلب) الغرض منه أن المبدء تعالى

(١) قوله: ويحتمل أن يكون من مسموعاته، جميع ما هو حق وصواب مأخوذ من
 من الأئمة عليهم السلام خصوصاً ما عند الشيعة ولكن احتمال أن يكون هذا رواية احتمال
 باطل وظاهر الكلام أنه قول هشام بن الحكم ونقل أقوال غير الأئمة معهود من الكليني*

شأنه لا يمكن إدراكه بشيء منهما كما سيوضح ذلك وأعلّ ذكره في هذا المقام باعتبار أنه يصلح أن يكون تفسير الآية المذكورة وبياناً لحملها على نفي الإدراك مطلقاً (والحواس إدراكها على ثلاثة معان) يشمل هذه المعاني الثلاثة إدراك الحواس الخمس الظاهرة كما ستعرفه و يعرف حكم الحواس الباطنة بالقياس إليها أدنى تأمل (إدراك بالمداخلة) أي بدخول المدرك في المدرك وحصول المحسوس في مكان الحاسة (و إدراك بالمماسّة) أي بمماسّة المدرك بالمدرك واتصافه به (و إدراك بالمداخلة ولا مماسّة فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات) أي فإدراك الأصوات (و المشام) قيل: هي المشموم من باب استعمال المفاعل في المفاعيل ، وقيل: هي جمع المشم وهو ما يشم (و الطعوم) هذه الثلاثة يتحقق إدراكها بدخولها في الحاسة أما الصوت فإن إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكثّف به في الصماخ ووصوله إلى القوة المنبثّة في العصب المفروش في مقعره و أما المشموم فإن إدراكه متوقف على دخول الهواء المتكثّف به في الخيشوم ووصوله إلى القوة الكائنة في الزأيدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ، و أما الطعم فإن إدراكه مقتصر إلى تكثّف الرطوبة اللعابية به و وصول تلك الرطوبة إلى القوة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان (و أما الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث) الشكل هيئة

❖ فقد أورد في باب الميراث كلام الفضل بن شاذان في المول وفي باب الطلاق كلام جماعة .

وأما قوله بالحواس والقلب والقلب في اصطلاح العرفاء وفي كثير من الأحاديث هو النفس الناطقة ولهم لفظان سبع مشهورة الطبع ، والنفس ، والقلب ، والروح ، والسر ، والخبى ، والاخفى فالطبع النامية والنفس القوة الحيوانية وهي الصدر والقلب النفس الناطقة ، والروح العقل بالفعل أو المستفاد ، والسر هو العقل الفعال المتحد بالإنسان ، والخبى معرفة الصفات ، والاخفى فناء المالك في مقامه لسطوع نور الاحدية : وهذا كثير التداول عندهم الآن اطلاق القلب على النفس الناطقة أكثر تداولاً جداً قال تعالى : ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه أي نفسين . وينبغي أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة و الحواس الباطنة . (ش)

خاضعة من إحاطة حدٍّ أو حدود، وعدّة بعضهم من المبصرات (ومعرفة اللّين والخشن والحرّ و البرد) الخشونة عند أهل اللغة ضدّ اللّين وقد خشن الشيء بالضمّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاءه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلّمين ضدّ الملاسة دون اللّين ، واللّين عندهم ضدّ الصلاة دون الخشونة ، وقالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ثابتاً وبعضها غائراً والملاسة عبارة عن استوائها. واللّين كصفة تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فيستقل عن وضعه ولا يمتدّ كثير أو لا يمتدّ قن بسهولة وإنّما يكون الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيات متوقّف على مماسّتها بالقوّة الملاسة (و أمّا الإدراك بلامماسة ولا مداخللة فالبصر) أي فإدراك البصر (فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسة ولا مداخللة) أي بلامماسة تلك الأشياء ولا مداخلتها فيه (في حيّز غيره) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حيّز غيره، و هو الحيّز الذي فيه المرئي بأن يخرج من البصر شعاع يمتدّ إلى المرئي و يراه في موضعه أو يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل الشعاع البصري و يصير آلة لإدراك البصر له في حيّزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأن الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد بّرهن على امتناع ذلك في موضعه، وهذا كما ترى منطبق على أنّ الابصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الأوّل أو توهمًا كما في الثاني، ويمكن انطباقه على مذهب من قال بأنّ الابصار باعتبار أنّ الهواء المشفّ الواقع بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفية الشعاع البصري و يصير بذلك آلة لابصار المرئي في موضعه ولكن الأنسب بسياق العبارات الآتية هو الأوّل (ولا في حيّزه) عطف على قوله «في حيّز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حيّزه بأن يدخل من المرئي شيء في حيّز البصر كما يقوله أصحاب الانطباع فليس هناك مماسة بين البصر والمرئي ولا مداخللة (وإدراك البصر له سبيل و سبب ، فسيبيله الهواء) الواقع بين البصر والمرئي (و سببه الضياء) المحيط بالمرئي إذ لو لم يكن الضياء

لم يتحقق الإدراك (فإذا كان السبيل متصلًا بينه وبين المرئي)، غير منقطع بحائل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه إلى ما وراءه (والسبب قائم)، موجود (أدرك ما يلاقي) أي أدرك البصر ما يلاقيه شعاعه (من الألوان والأشخاص) الواقعة في منتهى المسافة الشعاعية (فإذا حمل البصر) يعني أرسلت خطوطه الشعاعية (على ما لا سبيل له فيه) بأن يكون المرئي كثيفاً صقيلاً ليست فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر (رجع راجعاً) أي رجع البصر عند وصوله إليه راجعاً و انعكس انعكاساً والمراد بالبصر شعاعه (فحكى ما وراءه) أي فأدرك ما وراءه و أخبر عنه (كالناظر في المرآة لا يتخذ بصره في المرآة) أي شعاع بصره (فإذا لم يكن له سبيل) في المرآة لعدم الفرج والمسامات فيها (رجع راجعاً يحكي ما وراءه) مما وضعه من المرآة كوضعهم البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها، فإذا وقعت المرآة في مقابل الرائي جمع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولا شعور له بالرُّجوع فيتوهم أنه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرآة فإذا كان الوجه قريباً منها كانت الخطوط الشعاعية الراجعة قصيرة فيظن أن صورته قريبة من سطحها، وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسب أن صورته غائرة في عمقها (وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع) شعاع بصره (راجعاً فيحكي ما وراءه) إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره (إلا أنه فرق بين المرآة والماء فإن الشعاع البصري لا يتخذ في جرم المرآة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فإن الشعاع يتخذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال ، وقد ظهر مما ذكر أن الله حل شأنه لا يمكن إدراكه بالحواس لا انتقاء المماسات والمداخلات فيه و استحالة أن يكون في حيز و طرف الخطوط الشعاعية والهواء المتوسط لأن ذلك من لواحق الجسمية و توابعها (فأما القلب) أي النفس الناطقة (فأما سلطانها على الهواء (١)) أي

(١) قوله وأما القلب فأما سلطانها على الهواء مقصود منها ما بين الحكم أن بين لمية عدم

ادراك الإنسان حقيقة ذات الباري وحامله أن المادة كالحاجب الجسماني فكما أن الإنسان في

بيت فيه مرآة لا يمكن أن يدرك ما هو خارج عن البيت لحجب الجدر والمرآة لا ينفذ فيها أيضاً *

الهواء بالمد ما بين الأرض والسما ، و يطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كل خال وعلى الباطل ولعل المراد به هنا عالم الإمكان طويلاً و عرضاً و تسميته بالهواء إما من باب تسمية الكل باسم الجزء أو باعتبار أنه يدعمين و فضاء في الخارج أو باعتبار خلوه عن الوجود في حد ذاته و بطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحق بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الذي وجوده لذاته كما يرشد إليه قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » (فهو يدرك) أي فهو قابل لأن يدرك (جميع ما في الهواء و يتوهمه) سواء حصل له إدراك الجمع بالفعل أولاً و ذلك لأن النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم و قد خلقت لها آلات بدنية لتصفح بها صور المحسوسات و معانيها و تتبّه لمشاركات بينها و مبادئ فيحصل لها التجربة و سائر العلوم الضرورية والمكتسبة كالأشياء بعضها على تفاوت مراتبها (فإذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) و بلغ شعاع بصيرته إلى العدم الذي يمنع من نفوذه و فيما بعده (رجع راجعاً) إلى ما وراءه (فحكى ما في الهواء) من المهيئات والحقايق والكيفيات (فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جل الله وعزّه) إذ ليس ذاته تعالى و ماله من صفات كما هو نعت جلاله موجودة في الهواء (فإنه إن فعل ذلك لم يتوهم من أمر التوحيد إلا ما في الهواء موجوداً) و ذلك بسبب رجوع البصيرة عما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد إلى ما هو موجود فيه من الأمور الممكنة (كما قلنا في أمر

شعاع البصر بل يرجع فيرى ما في البيت كذلك العادة حجاب على بصيرة العقول لا يمكن أن ينفذ بصيرة الإنسان و يضرق حجاب العادة و من العادات أنه لم يدرك شيئاً قط إلا في مكان و حيز و عبر عنه هشام بن الحكم بالهواء وقد سبق أن الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب اليمد أعني البعد المنظور، و بالجملة إذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى مثبته عاداته من أن يتصور شيئاً خارجاً عن المكان بل يتصور موجوداً جسمانياً في مكان و حيز و يزعم أنه الله ولا يمكنه تصور شيء إلا في مكان بمنزلة من في بيت محدود حيث لا يمكنه أن يرى شيئاً ليس في البيت. و هذا الكلام من هشام بن الحكم يدفع ما نسب إليه من التجسيم كما سيحییء أن شاء الله في محله (ش)

البصر) من أنه إذا حمل على ما لا سبيل له رجع راجعاً فحكى ما وراءه فيلزم حينئذ أن يدرك الله تعالى على صفات خلقه (تعالى الله أن يشبهه خلقه) والحاصل أن صنع القلب هو التصرف في الممكنات والتقلب في الماديات والتعقل للمهيات و جزئياتها بتوسط الآلات فإذا تصدق الإدراك الواجب بالذات لا يدركه إلا على سبيل إدراك المخلوقات وهو سبحانه متميزة عن المادة والمهية والمشابهة بالخلق فقد ظهر أنه تعالى لا يمكن إدراكه بالقلب كما لا يمكن إدراكه بالحواس.

باب

(النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى)

((الاصل))

١- «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عنه حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام: أن قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط» «فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب» «إلي» سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي» «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله» «بخلقه المفترون على الله، فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد» «ما نزل به القرآن من صفات الله جل وعز فاتفق عن الله تعالى البطلان والتشبيه» «فلانتهي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعدوا» «القرآن فتصلوا بعد البيان».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين

إلى أبي عبد الله عليه السلام أن قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة و بالتخطيط (فمنهم من يقول أنه مركب من لحم ودم، ومنهم من يقول: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم من يقول هو على صورة إنسان فبعضهم يقول: هو شاب مخطط مجعد و بعضهم يقول: هو شيخ أشمط الرأس و نقل أبو - عبد الله عليه السلام في كتاب إكمال الإكمال عن محبي الدين شارح مسلم أنه قال: قال ابن قتيبة: الله صورة لا كالصور واستدل على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته» (١) و قد غلط في ذلك وهل قوله إلا كقول المبتدعة أنه تعالى جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنة قالوا هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك فقالوا: هو جسم لا كالأجسام والفرق أن اللفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاص بالأجساد والأجساد حادثات، والعجب منه أن آدم عليه السلام عنده صورة وقد أبقى الحديث على ظاهره في أن الله تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف يقول لا كالصور و هل هذا إلا تناقض، ثم يقال له: إن أردت بقولك لا كالصور أنه ليس بمركب فإرد أنه ليس بصورة و إن اللفظ لا يفيد ذلك وإن الحديث غير محمول على ظاهره وإنك وافقت القائلين بتأويله والتأويل فيه أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب كما صرح به القرطبي، قال معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجد أبيه آدم عليه السلام، فإن قيل فينبغي أن يجنب ما سوى الوجه من الأعضاء لأنه يشبه أعضاء آدم فالجواب أن الوجه قد اختلف بما ليس في غيره إذ فيه البصر الذي يدرك به العالم و ما فيه من العجايب الدالة على عظم قدرة الله تعالى، والسمع الذي يسمع به أمر الله تعالى و نهيه ويتعلق به العلوم التي منها معرفة الله ومعرفة الرسول وفيه النطق الذي شرف به الإنسان على سائر الحيوان، و على تقدير أن يكون الضمير عائداً إليه سبحانه فنقول: الإضافة لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى «ناقة الله و سقياها» و بيت الله، وقد اختلف آدم بأن خلقه بيده ولم يخلق في الأرحام ولم يدرجه من حال إلى حال. ونقول: المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان

(١) الصحيح ج ٨ ص ٣٢ من حديث أبي هريرة.

عند الأمير أي صفته لا اختصاصه ﷺ بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له تعظيم أو إن كان سجودهم كان لله حقيقة فصفاة شبيهة بصفاته تعالى ومثل هذه التأويلات إلا منع عود الضمير إليه سبحانه يجري فيما رواه البخاري (١) في باب السلام وخرجه مسلم في باب خلق آدم ﷺ من أنه قال تعالى لما خلق آدم على صورته: إذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة على أن الضمير فيه يجوز أن يعود على آدم ﷺ ومثل ذلك متعارف فلا يرد أن الكلام حينئذ غير مفيد لأنه معلوم أنه خلق على صورته وأيضاً يجري مثل هذه التأويلات فيما روي «أن الله تعالى خلق آدم ﷺ على صورة الرحمن» ونقل الآبي عن بعض علمائهم أنه قال: هذه الرواية لم تثبت عند أهل النقل ولعل راويها توهم أن الضمير في الرواية الأولى المعتبرة عائد إليه سبحانه فأبدل الضمير بالرحمن من باب النقل بالمعنى. وإنما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم وأقاولهم لأن معرفة ذلك لا يخلو من فائدة عند المناظرة مع أهل الخلاف (فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد) جزاء الشرط محذوف أي فعلت (فكتب إلي) الصحيح والذي عليه جم - ور المحدثين من العامة والخاصة وأكثر الفقهاء والأصوليين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب إذا علم أنه خطه وهو عندهم معدود في المتصل لا شعاره بمعنى الإجازة وقال السمعاني هو أقوى من الإجازة ودليلهم ما صح واشتهر من كتبه ﷺ إلى نوابه وعما له كذلك الخلفاء والأئمة ﷺ بعده ومنه هذا الحديث وغيره، ولكن الراوي يقول: كتب إلي أو أخبرني بكتابه أو في كتابه أو فيما كتب به إلي كما في هذا الحديث، ولا يجوز أن يطلق ويقول: حدثني أو أخبرني، وجوز الإطلاق طائفة من المنتقدين من محدثي العامة (سألت رحك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعائد إلى من مبتدئ محذوف والظرف خبر له والموصول مع صلته فاعل ذهب (فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء) فيه تنزيه له تعالى عما يقولون وإشارة إلى مخالفتهم في وصفه تعالى لنص القرآن (و هو السميع البصير) بلا سمع ولا بصر فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون، وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون تأكيذاً لما سبق بقوله (تعالى عما

يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله (ما لا يليق به : والتشبيه في الحقيقة جحود وإنكار لأن ما يتصوره المشبهون ويعتقدون أنه إله ليس هو الإله الذي يشبهه العقلاء ويقرّون به ثم أشار بعد تنزيهه تعالى عما يصفون إلهي المذهب الصحيح بقوله (فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى) التي بعضها صفات كمالية وبعضها صفات فعلية وبعضها صفات تنزيهية اشتملت على جميعها إجمالاً قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (فاتفق عن الله تعالى البطلان) كما زعمه الملاحدة والثويّة و عبدة الأوثان والنيّران و عبدة الشمس والمشتري وغيرهم من أصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع (والتشبيه بخلقه كما زعمه المجسّمة والمصورّة والكرامية والتأيلون بأنفسهم في جهة و مكان وأن له كلاماً ككلامنا وصوتاً كصوتنا و سمعاً و بصرأ كسمعنا وبصرنا و صفات زائدة كصفاتنا وأصحاب البطلان والتشبيه هم المحجوبون عن ربهم بالمقاييس الحسيّة والاعتبارات الوهميّة (فلا نبي ولا تشبيه) في أمر التوحيد وهذا في اللفظ إخبار وفي المعنى نهي عن القول بهما (هو الله الثابت الموجود) الذي لا يعرضه التغيّر من وصف إلى وصف والتحوّل من حال إلى حال ولا يسبقه عدم ولا يلحقه انقطاع وهو الموجود أزلاً وأبداً (تعالى الله عما يصفه الواصفون) من صفات الخلق ولواحق الإمكان ، وهذا إعادة لما مرّ تأكيّداً له (ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان) إذ مدار القرآن على التوحيد المطلق والتنزيه التام و بيان القواعد الكلبيّة التي بها يكون صلاح نوع الإنسان في معاده ومعاشه فلا يجوز لأحد التجاوز عمّا نطق به لأن كلّ ما فيه وثيق الأركان رفيع البنيان متين البرهان معدن الإيمان فكلّ وصف لا يوافق باطل ، وكلّ قول لا يطابقه كاذب ، وكلّ أمر لا يناسبه ساقط و إنما قال « بعد البيان » لأن الضلال بعده أقبح من الضلال قبله والإثم المترتب عليه أتمّ وأشدّ لأنّ الضلال قبله لا إثم فيه كما ظنّ.

((الاص))

٢- « تهرّب إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير ، عن إبراهيم »

« ابن عبد الحميد ، عن أبي حمزة قال : قال لي عليّ بن الحسين عليه السلام : يا أبا »

« حمزة إن الله لا يوصف بمحدودية ، عظم ربنا عن الصفة ، فكيف يوصف »

«بمحدودية من لا يحد ولا تدركه الأَبصار و هو يدرك الأَبصار وهو اللطيف الخبير»
 ((الشرح))

(محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي حمزة قال : قال لي علي بن الحسين عليه السلام : يا أبا حمزة إن الله لا يوصف بمحدودية) أي لا يكون له هذه الصفة في الواقع فلا يجوز لأحد أن يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسماً أو صورة أو ذا أطراف و نهايات أو ذا أجزاء و كميّات إلى غير ذلك من الأمور الموجبة لتحديد (عظم ربنا عن الصفة) أي من أن يكون له صفة لأن كل ذي صفة مفتقر إلى الغير ناقص في حد ذاته ، و فيه دلالة على أن صفاته الكمالية عين ذاته المقدسة (و كيف يوصف بمحدودية من لا يحد) أي من ليس له حد عرفي ولا لغوي لتنزّهه عن الأجزاء و النهايات و تقدّسه عن الأطراف و الغايات ، وقد دوي أن رجلاً من الزنادقة قال لمولانا الرضا عليه السلام : فحدّه لي ، قال : لأحدّه له قال : ولم ؟ قال : لأن كل محدود متناه إلى حد ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزئ ولا متوهم (١) (ولا تدركه الأَبصار) لتنزّهه عن قبول الإشارة الظاهرة الحسية والإشارة الباطنة العتبية كما عرفت (و هو يدرك الأَبصار) لا حاطة علمه بالمبصرات والمعتولات (و هو اللطيف) أي البعيد عن إراك الخلق له أو البر بعباده ، الذي يلطف بهم و يرفق من حيث لا يعلمون أو العالم الكامل في الفعل والتدبير أو الخالق للخلق اللطيف الذي يعجز عن إدراك أعضائه و جوارحه أَبصار الناظرين و من تعقل خواصه و منافعه عقول العارفين أو فاعل اللطف رافة بعباده و هو ما يتقرّب معه العبد من فعل الطاعة و يبعد عن المعصية كما نزال الكتب و إرسال الأنبياء و نصب الأوصياء (الخبير) أي العالم بحقائق الأشياء و غوامضها و دقائقها ، والخبر بالضم العلم يقال لي خبر به أي علم و فلان خبير بالشئ أي عالم بكنهه ومطلع على حقيقته ، واللطيف بالمعنى الأوّل يناسب

قوله «لا تدركه الأبصار» والخبر يناسب قوله «هو هو يدرك الأبصار».

((الاصل))

٣- «عمر بن أبي عبد الله» عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن « بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن إبراهيم بن محمد الخزّاز ومحمد بن الحسين » قالوا: دخلنا على أبي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له أن محمد بن أبي عبد الله رأى ربه في « صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة وقلنا : إن هاشم بن سالم و « صاحب الطاق والمينمي يقولون : إنه أجوف إلى السرّة والبقية صمد. فخر » « ساجداً لله ثم قال: سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك، فمن أجل ذلك وصفوك » « سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك ، سبحانك كيف طاوعتهم » « أنفسهم أن يشبهوك بغيرك ، اللهم لا أصطك إلا بما وصفت به نفسك ولا أشبهك » « بخلقك ، أنت أهل لكل خير ، فلا تجعلني من القوم الظالمين. ثم التفت إلينا » « فقال: ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره، ثم قال: نحن آل محمد النمط الا وسط الذي » « لا يدركنا الغالي ولا يستقنا التالي ، يا محمد إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر إلى » « عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق و سنّ أبناء ثلاثين سنة، يا محمد عظم » « ربي عز وجل أن يكون في صفة المخلوقين، قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه » « في خضرة ؟ قال: ذلك محمد صلى الله عليه وآله كان إذا نظر إلى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب » « حتّى يستبين له ما في الحجب، إن نوره منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و » « منه غير ذلك. يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن بن الحسن بن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن إبراهيم بن محمد الخزّاز ، ومحمد بن الحسين قالوا: دخلنا على أبي الحسن (الحسن) علي بن موسى (الرضا عليه السلام) فحكينا له أن محمد بن أبي عبد الله رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة) قيل: الشاب الموفق هو الذي

أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة، وفي النهاية الأثرية الشاب الموفق الذي وصل إلى الكمال في قليل من السن. وقال الفاضل الأسترآبادي: يحتمل أن يكون الشاب الموفق من باب الاشتباه الخطي وأن يكون في الأصل الشاب الرقيق كما هو المتعارف في كتب اللغة. أقول: الموفق كما هو المصحح في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام وهو المروي عن طرق العامة روى أنه عليه السلام رأى ربه في صورة الشاب الموفق من أبناء ثلاثين سنة ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج، فالحكم بالاشتباه خطأ و كانه حكم به باعتبار أن الرقيق له معنى مناسب هنا لأن الرقيق على وزن ضيق ذو بهجة و بهاء من راق الشيء إذا بلغ (و قلنا إن هشام بن سالم) قال العلامة في الخلاصة هو ثقة ثقة و كان الحديث ضعيفاً لا يقدح فيه (و صاحب الطاق) هو محمد بن علي بن النعمان أبو جعفر الأحمول الصراف في طاق المحامل بكوفة (والميثمي يقولون إنه أجوف إلى السرة) أي ذو جوف وخالٍ الداخل و جوف كل شيء قعره (والبقيّة صمد) أي مصد مصمت لا جوف له (فخر) أي سقط على الأرض (ساجد الله) تنشأ وتخفضاً لعظمته (ثم قال) في سجوده على الظاهر (سبحانك) أنزلك تنزيهاً عما لا يليق بك من التشبيه والتوصيف (ما عرفوك) على ما ينبغي من معرفتك (ولا وحدوك) (١) على ما وجب لك من

(١) قوله «ولا وحدوك» ان كان هذا الخبر صحيحاً موافقاً للواقع بجميع ما فيه لزم كون مؤمن الطاق وهشام بن سالم والميثمي - وهو أحمد بن حسن بن اسماعيل من أولاد ميثم التمار - غير موحدين وهذا يناقض ثقتهم ومنزلتهم عند الأئمة عليهم السلام وربما ينسب مثل قولهم إلى هشام ابن الحكم على ما يأتي ان شاء الله ويأتي ما عندنا في ذلك ونقدم بيان أمور: الأول ان الكفر والايان بدور مدار الاقرار بالتوحيد والرسالة فمن اعترف بهما مؤمن ومن أنكر أحدهما كافر وقد يستلزم اعتقاد شيء نفي أحدهما لزوماً بيناً فصاحب ذلك الاعتقاد كافر، وقد يستلزم لزوماً غير بين وهذا لا يوجب الكفر اذ لا يدل على انكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الاول قول من يذهب إلى أن أحكام الشريعة الصادرة من نبينا (ص) كانت بمقتضى فكره وعقله مناسبة للمصالح في عصره فانه من اللوازم البينة لانكار النبوة وكذلك من يعيب أحكامه (ص) ويظن أن عند الناس أحكاماً وقوانين أحسن منه، مثال الثاني القول بالنجس فانه يستلزم انكار الواجب تعالى لزوماً*

غير بين اذ لا يعلم أن القائل به يفهم أن الجسم مركب والمركب محتاج الى الاجزاء فهو ليس بواجب الوجود، وهذا ليس مما يفهمه جميع الناس فالحق عدم الحكم بكفر اهل التجسيم ان لم يكن ممن له الامام بهذه المسائل.

الامر الثاني: ان كثيراً من محدثي العامة والكرامية بل الاشاعة يثبتون له تعالى صفات الجسم ولو ازم الجسمية وينهون من التجسيم من لا يقولون انه على العرش حقيقة، وأنه يرى قسي الاخرة، وراه نبينا (ص) بعيني رأسه وأنه ينزل في كل ليلة جمعة ولكن ليس جسماً، وهذا تناقض يلتزمون به ولا يبالون، وهذا يدل على عدم تفطنهم لكثير من الوازم البينة بضاً وعندنا هو عين التجسيم.

الامر الثالث: قد مر من كلام هشام بن الحكم دليل على نفي التحيز والتمكن ومما يذكر نقلوا عنه القول بالتجسيم فان صح النقل فلا بد أن يحمل قوله وقول أمثاله بالجسم على خلاف ظاهره اذ الجسم لا يوجد الا في مكان وحيز بالبدنية وهم نفوا المكان فكانهم أرادوا بالجسم الموجود المستقل بذاته اذ لم يجدوا لفظاً في التعبير عنه أقرب في التفهيم من لفظ الجسم كما رأينا في تعبيرات المتأخرين انه تعالى جوهر، أوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطلح من قسمي الممكن ولا الماهية التي هي حد الوجود، اذ قالوا أنه تعالى شيء ينعنون ان له حقيقة ووجوداً ليس عرضاً واعتبارياً وعلية هذا فيكون تخصيصة الامام (ع) اياهم في تعبيرهم الموهوم الباطل لا في أصل اعتقادهم.

الامر الرابع: الوجود حقيقة واحدة والماهيات حدود واعتبارات عارضة وربما شبهت ذلك بما ثبت في عصرنا من أن النور والصوت والكهرباء تموجات في الهواء أو الاثير نظير تموج الماء بالقاء شيء فيه فهي حقيقة واحدة يظهر في أذهاننا تارة في الصوت وتارة في النور وأخرى الكهرباء وكذلك الوجود بناء على اصله حقيقة واحدة يختلف بالشدة والضعف والماهيات مظاهر لمراتبه في فكرنا وذهننا، وأيضاً تحقق في عصرنا نوع من النور غير مرئي بالبصر ويتخذ في أجسام غير مشقة ويؤخذ به التصوير من باطن الانسان كما رآه كل أحد ومما لا نرى هذا النور وهو نور فلا يبعد أن يكون مجبولا في فطرة كثير منهم وان لم يمكنهم التعبير عنه أن الجسم يختلف اختلافاً بحسب العوالم المختلفة مع حفظ حقيقة واحدة فليكن هذا على ذكر منك حتى يحين حينه ان شاء الله. (ش)

توحيد و تنزيهك عن المشابهة بخلقك (فمن أجل ذلك و صفوك) بصفات المخلوقين و نعوت المصنوعين (سبحانه لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك) في قولك و هو اللطيف الخبير . وليس كمثل شيء . ولم يكن له كفواً أحد . ولا تدركه الأبصار . إلى غير ذلك من النعوت الجلالية و الصفات الكمالية (سبحانه كيف طوعتهم أنفسهم أن يشبهوك بغيرك) مخالفاً لكتابك و سنة نبيك بل لصراحة عقولهم (اللهم لأصفاك إلا بما و صفت به نفسك ولا أشبهك بخلقك أنت أهل لكل خير) يعني كل خير أنت مبدؤه ومنشأه ، أو المراد أنت أهل لكل صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا (فلا تجعلني من القوم الظالمين) دعاء لحفظ عصمته مع تقدس ذاته عن الاتصاف بالظلم تواضعاً لله و هضماً لنفسه . أو تعليم لخواص شيعته ؛ أو إتهال لدفع ما استحقوا من العذاب عن نفسه المقدسة لأن شوم الظلمة قد يحيق بمن وراءهم لقوله تعالى « و اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » و ربما يستفاد من هذا الكلام أن أسماءه تعالى و صفاته توقيفية (١) بمعنى أنه لا يجوز أن يسمى إلا بما سمي به نفسه أو سماء به رسوله و يندرج فيه ما انعقد على التسمية به اجماع فما لم يرد فيه إذن و لamen لا يجوز . و اختلفت العامة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف و قيل بالمنع ، و قيل : إن أوهم معنى يستحيل امتنع وإن لم يوهم جاز . وقال الباقلاني : يجوز أن يسمى بكل ما يرجع إلى ما يجوز في صفته كسيد و حنان ما لم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل و فقيه و سخي قال : و كره مالك التسمية بسيد و حنان بناءً على أنه لم يرد عنده فيهما إذن و لamen

(١) قوله « و ربما يستفاد من هذا الكلام أن أسماء و صفاته لقد أحسن الشارح اذ ربط

بين توقيفية الأسماء و بين هذه المسئلة . و لا شك أن الإنسان لا يعرف من صفاته تعالى شيئاً إلا ما عرفه القرآن و السنة ، أما ما دل عليه العقل من علمه و قدرته و حياته فليس خارجاً عما في القرآن و المقصود من صفاته الممنوعة ما يوجب تحديد ذاته تعالى بحدود الممكنات و انما منع من إطلاق أسماء لم يرد بها نص عليه تعالى لدلائلها على صفة لا نعلم ثبوتها و اذا علم ثبوت صفة له تعالى لا يمنع من إطلاق اسم يدل على تلك الصفة . (ش)

وأما ما لا يجوز في أصله فلا يسمى به وإن كان الله تعالى وصف به نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو «الله يستهزئ بهم» و«سخر الله منهم» ومكر الله فلا يقال: يا مستهزئ ويا ماسخ ويا مأكراً لأن ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه إلا قدر ما أطلقه السمع، وهم أيضاً اختلفوا في صبور ووقور فمنعه بالقلاني لأن الوقور الذي يترك العجلة في دفع ما يضره، والصبور الذي يتحمل الأذى، وبعضهم أجاز ذلك بناء على أن معناه ما يرجع إلى الحلم (ثم التفت إلينا فقال: ها توهمتهم من شيء فتوهه والله غيره) أي فاعلموا واعتقدوا أنه تعالى غير ما توهمتوه وذلك لأن الآلات البدنية والعقول البشرية لكونها قاصرة عن إدراك ذاته وتناول صفاته كل ما أدر كنهه فهو مخلوق محدود مثلها بعيد عن جناب الحق وساحة القدس، وسر ذلك أن النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات الموجودة في نفس الأمر ومهماتها إلا بالآلات الجسمانية فلا تقدر أن تدرك الجزئي المجرد المنزه عن المهيئة والمواد بالكلية (ثم قال: نحن آل محمد النمط الأوسط) أي الجماعة القايمين على الوسط يعني العدل في العلم والعمل، وينبغي أن يعلم أن طريق السالكين إلى الله تعالى إنما يستقيم بالعلم والعمل، والعلم طريق القوة النظرية والعمل طريق القوة العملية وكل واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الإفراط و رذيلة التفريط كالأبطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمد (الذي لا يدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراده باعتبار اللفظ والأصل أن يقول لا يدركه بالضمير الموصول إلا أنه أتى بضمير المتكلم من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلم للتصريح بالمقصود كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا الذي سمعني أمي حيدة» والغالي بالعين المهملة المتجاوز عن حد الفضائل الإنسانية التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالعين المعجمة من الغلو الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب مما ذكر (ولا يسبقنا التالي) أي لا يسبق إلينا التالي، بالحذف والإيصال لموافق قوله: «لا يدركنا»، والتالي هو المقصّر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع في طرف التفريط منها، والمقصود من هاتين الفقرتين هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين إليهم وعدم إحقاق المقصّرين

بهم، مع الإشارة إلى أن ولاية أمور العباد ووراثة علم النبوة و خلافة الأمة موجودة فيهم وأن بهم يكتسب الشخص تلك الفضائل ويستحق تلك الخصائل ولا ريب في ذلك فإن الفضائل وإن وجدت بعضها في غيرهم فعنهم مأخوذ وإليهم منسوب وبالله التوفيق (يا محمد إن رسول الله ﷺ حين نظر إلى عظمة ربّه) ورأى نورها ببصيرة قلبه (كان في هيئة الشاب الموفق و سنّ أبناء ثلاثين سنة) يعني أن الطرف حال عن فاعل رأى لا عن الربّ ومعناه أن محمد ﷺ كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الربّ جلّ شأنه كما زعموا لتعاليه عن الهيئة والصورة والوجود المحدود بزمان، فإن قلت نظره هذا إلى عظمة ربّه كان بعد البعثة وقد بعث بعد ماضى من عمره الشريف أربعون سنة فكيف صحّ أنّه كان حينئذ في سنّ أبناء ثلاثين قلت: كون هذا النظر بعد البعثة غير معلوم بلّي أنّه لو ثبت ذلك فلا منافات لأنّه قال: كان في هيئة الشاب الموفق وفي هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنّه كان له حينئذ ثلاثون سنة ويحتمل أن يعود ضمير كان إلى الربّ ويكون هذا الكلام وارداً على سبيل الإنكار ولكنه بعيد جدّاً (يا محمد عظم ربّي عز وجلّ) أي جاوز قدره ورفع شأنه (أن يكون في صفة المخلوقين) لوجوب التباين بين الخالق والمخلوق و امتناع اتصافه بما هو من لواحق الإمكان (قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال: ذلك محمد) يعني أن الضمير في قوله «و رجلاه في خضرة» وباقي جسده خارج «راجع إلى محمد ﷺ لا إلى الربّ تعالى شأنه كما فهموه لتعاليه عن أن يكون له جسد و رجل و تشابه بخلقه (كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه) وعرفه حق المعرفة الذي هو في أعلى مراتبها المقدورة للبشر (جعل في نور) أي جعل الربّ محمداً ﷺ أو جعل قلبه في نور من تجلياته (مثل نور الحجب) (١) الذي هو أيضاً

(١) قوله «مثل نور الحجب» قال الدلالة المجلسي (ره) في البحار أعلم أنه قد تضافرت الأخبار العامة والخاصة في وجود الحجب والسرادات وكثرتها، ثم قال: وظاهر أكثر الأخبار أنها تحت العرش ويأوح من بعضها أنها فوقه وروى من طريق المخالفين عن النبي (ص) والله تبارك وتعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه ما دونته إلى أن قال: والتحقيق أن لتلك الأخبار ظهراً وبطاناً وكلاهما حق فاما ظهرها فإنه سبحانه كما »

من تجليات عظمته وكبريائه لتحصل المناسبة التامة بينه وبين الرب () حتى يستبين له ما في الحجب (من العظمة وصفات الكمال و نعوت الجلال . وإضافة النور إلى الحجب إما ببيانته لأن نور عظمته حجاب مانع من رؤيته ، أولاً مية إن أريد بالحجب مقامات العارفين إذ لكل مقام نور من عظمته يظهر للعارف إذا بلغه و أرفع تلك المقامات و أعلاها هو الذي بلغه سيد العارفين حتى شاهد نوره على أكمل ما يتصور للبشر ببصرة قلبه بل بصر عينه ، ولا يبعد ذلك كما يرشد إليه حكاية موسى على نبيتنا و عليه الصلوة والسلام في رؤيته لنور شجرة الطور ، والنور في الموضعين على هذا التفسير محمول على ظاهره و يمكن أن يراد بالنور الأول منتهى ما عرفه المقرَّبون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهى معرفة ما يليق به سبحانه و تنزيهه عمَّا لا يليق به وقد تضمن على جميع ذلك قوله تعالى « ليس كمثله شيء » و هذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخيله و تمثيله وتجسيمه و تصويره و تشبيهه و رؤيته ، فمعنى الحديث - والله أعلم - أنه كان إذا نظر إلى ربه بقلبه اللطيف و عقله الشريف حمل الرب قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه و قد عرفت أن منتهى معرفته حجاب فلذلك قال : مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدسة فإن ذلك النور مانع منها كما أن نور الحجب الذي هو نور العظمة مانع منها . و غاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور أن يستبين له صلى الله عليه وسلم ما في الحجب مما يجوز له تعالى شأنه و ما لا يجوز و كون رجليه في خضرة كناية عن أن قلبه في سبيل المعارف الإلهية كان مستغرقاً في بحار معرفة ما يليق به من الصفات

* خلق العرش والكرسي مع عدم احتياجه اليهما كذلك خلق عندهما استاراً وحجاباً وسرادقات . وقال أما بطنها فلان الحجب المانع عن وصول الخلق إلى معرفة كنه ذاته وصفاته أمور كثيرة منها ما يرجع إلى نقص المخلوق وقواء ومداركه بسبب الامكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يشيع ذلك من جهات النقص والعجز وهي الحجب الظلمانية ، ومنها ما يرجع إلى نوريته تجرده وتقدسه ووجوب وجوده وكماله وعظمته وجلاله وسائر ما يتبع ذلك وهي الحجب النورية إلى آخر ما قال . (ش)

الكمالية والنعوت الجلالية لم يكن في وسعه التجاوز عنها إلى ذاته الحققة الأحدية ويمكن أيضاً أن يراد بالنورين العلم وبالحجب الملائكة القدسية والجواهر العقلية (١) وإلى هذا أشار سيد المحققين بقوله من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسية وأنوار عقلية وهم حجب أشعة جمال نور الأنوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتصال برب الأرباب والنفس الانسانية إذا استكملت ذاتها الملكوتية ونفضت الجليات الميولانية ناسيت نوريتها تلك الأنوار وشابهت جوهريتها جوهريتها فاسحقت الاتصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها، وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب (٢) يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقائق والعلوم. أقول: هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا والله أعلم بمراد وليه (إن نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و منه غير ذلك) من الألوان هذا تعليل لوصف النور الذي كان رجلاه عليه السلام بالخرقة وتحقيق له وينبغي أن لا يشك في أن الله تعالى في عالم الغيب أنواراً متصفة بالصفات المذكورة ولكن (١) قوله : الملائكة القدسية والجواهر العقلية عطف تفسير فان الجواهر العقلية

هم الملائكة والاختلاف بينهما بحسب الاصطلاح فقط. (ش)

(٢) قوله حتى يستبين له ما في الحجب، قال المجلسي رحمه الله في البحار بعد ما سبق نقله وبذلك كلام لا حاجة إلى نقله؛ فترفع الحجب عنه و بين ربه سبحانه في الجملة فيحترق ما يظهر عليهم من أنوار جلاله تبيّناتهم وأراداتهم وشهواتهم فيرون بين اليقين كماله سبحانه ونقصهم وبقائه وقنائهم وذلهم وغناه وافتقارهم بل يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدما وقدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزاً بل يشغلون عن أرادتهم وعلمهم وقدرتهم فيتصرف فيهم إرادته وعلمه وقدرته سبحانه فلا يشاؤون الآن بشاء الله، ولا يريدون سوى ما أَرَادَ الله، ويتصرفون في الأشياء بقدرته الله فيحيون الموتى ويردون الشمس و يشعرون القمر كما قال أمير المؤمنين (ع) وما قلت بأب خبير بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وإلى آخر ما قال. (ش)

لا يراها إلا أصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الأوهام و علائق الأبدان وقد يظهر لبعض المجردين شيء (١) من ذلك كالبرق الخاطف، وصح أيضاً أن يراد بالنور الأخضر علمه تعالى باعتبار تعلقه بما أخضر من الكائنات و بالنور الأحمر علمه باعتبار تعلقه بما أحمر منها و بالنور الأبيض علمه باعتبار تعلقه بما أبيض منها، و يؤيده ما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله في هذا الحديث «أن نور الله منه أخضر ما أخضر و منه أحمر ما أحمر و منه أبيض ما أبيض و غير ذلك» ويحتمل أن يراد بتلك الأنوار صفاته تعالى فيراد بالنور الأخضر قدرته (٢) على الممكنات وإفاضة

(١) قوله «وقد يظهر لبعض المجردين» قال صدر الحكماء المتألهين (قد) في شرح الحديث ما حاصله أن تلك الحجب الالهية متفاوتة النورية بعضها أخضر و منه أحمر وأبيض و منه غير ذلك فالنور الأبيض ما هو أقرب إلى نور الأنوار والأخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من لياالي حجب الاجرام الفلكية و غيرها و الأحمر هو المتوسط بينهما و ما بين كل اثنين من الثلاثة من الأنوار ما يناسبها و تلك واقعة في طريق الذهاب إلى الله بقدر من الصدق والفرقان لا بد من مروره عليها حتى يصل إليه تعالى فربما يتمثل لبعض السالك في كمرة الامثلة الحسية وربما لا يتمثل انتهى وكلام المشرح فاطر إليه ومقتبس منه ونقله المجلسي ره ايضاً. (ش)

(٢) قوله «يراد بالنور الأخضر قدرته» الملازمة العرفية بين الخضرة و الحيوية ناشئة من عادة الانسان حيث رأى النبات أخضر و كل أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحيوية. و أما الملازمة بين الحمرة والعصب فلان العصب يؤدي إلى الجرح والقتل و اراقة الدماء، و الملازمة بين البياض والرحمة للصفاء من الكدورة و كل ذلك حاصل في ذهن الانسان بتكرار المشاهدات، و الأنوار المعنوية الفايضة على الموجودات اذا تجلى على روح الانسان تصور بصورة تناسب ما في ذهنه فالانصاف بالخضرة والحمرة شيء يحصل بعدوروده في ذهن الانسان لأن النور في ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض هذا عند المشرح. وأما التأويل الذي نقلناه عن صدر المتألهين فهو يصرّف الألوان إلى ذات النور في ذاته لا باعتبار ذهن الانسان وهو الحق بمبارة الحديث فإن الظاهر منه أن النور بذاته أخضر أو أحمر، ومثال تأويل المشرح «

الأرواح التي هي عيون الحيوة و منابع الخضرة وبالنور الأحمر غضبه و قهره على جميع الكائنات بالإعدام والتعذيب و بالنور الأبيض رحمته ولطفه على عباده أمّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله إلى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولا يبعد أن يوصف علم البشر و معرفته بتلك الأنوار على هذين المعنيين بما يوصف به تلك الأنوار باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم (يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به) وقد شهد له بأنه لا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء ولا يشبهه

* أن يرى الانسان نوراً واحداً تارة أخضر و تارة أحمر من وراء زجاج ملون. ومثال تأويل صدر المتألهين أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة كما في البلورة البيضاء ولكن كلامه يبنى على حفظ الحقائق في عوالم مختلفة، كما أن الجسم في عالم المادة جسم و في عالم البرزخ جسم و في العوالم بعده أيضاً جسم لا ينفك عنه ماهيته وإن تغير بوجه بعمق تضي كل عوالم و نظيره في الطبيعيات أن الماء الحار يثبت بخاراً في الهواء وليس فيه حرارة مادام بخاراً فساداً اتفق أن يرجع من حال البخارية الى حال الميعان دقيقة وجد فيه الحرارة أعنى أحسن به فالحرارة محفوظة في حال الميعان وحال التبخر وليس محسوساً حال التبخر نظير الحرارة التي يقول بها الأطباء في بعض الأدوية كذلك الخضرة والحمرة في الأنوار المعنوية أمر حقيقي إذا تمثل للعارف ظهر بأول ذاته والماهيات جميعها في عالم القول تحفظ ذاتها وحقيقةها وقد صرح صدر المتألهين في مواضع من كتبه بما ذكر .

ثم إن العلامة المجلسي نقل في تفسير ألوان الحجب في مرآة العقول قول صدر المتألهين أولاً و تأويل الشارح ثم حكى عن والده وجهاً آخر وحاصله أن لكل شيء مثالا في عالم الرؤيا والمكاشفة و تظهر تلك الصور والامثال على النفوس مختلفة باختلاف مراقبتها في النقص والكمال و شأن المبر أن ينتقل منها الى ذواتها. والنور الأصفر عبادة عن العبادة و نورها كما هو المعرب في الرؤيا فانه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المنام فيبتسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها والنور الأحمر المحبة كما هو المشاهد في وجوه المحبين وقد جرب في الاحلام أيضاً والنور الأخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر لانه (ع) في مقام غاية المعرفة كانت رجلاه في خضرة الى آخر ما قال و هذا حكاية الواقع و تحقيق صدر المتألهين بيان سره جزى الله جميعهم عن الاسلام والعلم خيرا الجزاء . (ش)

خلقه ولا يوصف بصفاتهم.

((الاصل))

٤ - «علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي: قال: حدثني عباس بن عامر القصباني قال: أخبرني هارون بن الجهم: عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض: أن يصفوا الله بعظمته لم يقدرُوا»

((الشرح))

(علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي) في بعض النسخ أحمد بن بشر بالياء المثناة من تحت بعد الشين (قال حدثني عباس بن عامر القصباني) ثقة كثير الحديث (قال أخبرني هارون بن الجهم، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض) و تعاونوا و تظاهروا (أن يصفوا الله بعظمته) التي له (لم يقدرُوا) إذ قد ضربت حجب العزّة و اسنار المنعة بينها و بينهم لأن عظمته بحر لا قعر لها يصل إليه النظر ولا ساحل لها يقع عليه البصر ولا غاية لها يقف عندها الفكر، فالعقل لا يجد حقيقتها وإن غاص في أعماقها ولا يبصر ساحلها وإن نظر إلى أطرافها و من البين أن ما يستحيل إدراكه و تحديده لا فرق في العجز عنهما بين أن يتوجّه إليه عقل واحد أو عقول متكثرة على سبيل التعاريف والتظاهر، ثم هذا الكلام و إن كان في اللفظ إخباراً عن كمال عظمته جل شأنه لكنّه في المعنى نهى عن الخوض في معرفة حقيقتها و تحديد قدرها .

((الاصل))

٥ - «سهل، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام: أن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسم ومنهم

« من يقول صورة فكتب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بخطه، سبحانه من لا يُحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء »
« وهو السميع العليم - أو قال : البصير ».

((الشرح))

(سهل) الظاهر أن روايته عن سهل بلا واسطة، و يحتمل أن يكون صدر السند محذوفاً بقرينة السابق يعني علي بن محمد، ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد (عن إبراهيم بن محمد الهمداني) فهذا الحديث على الأول من عوالي الاسناد بلا خلاف لكونه من الثنائيات و على الثاني من عوالي الأسناد على الأشهر لكونه من الثلاثيات (قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام) قال الصدوق في كتاب التوحيد بعد هذا القول : يعني أبا الحسن عليه السلام (أن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم أي جسم كسائر الاجسام أو جسم لا كسائر الاجسام كما هو مذهب جماعة من العامة، و كل من قال : هو جسم قال : ساكن في أشرف الأماكن و أعلاها و هو العرش و قال : تعاليه يمنع من السكون في أدناها (و منهم من يقول صورة) أي هو صورة كسائر الصور و جوهر حال في جوهر آخر، أو هو صورة لا كسائر الصور كما هو أيضاً مذهب جماعة من العامة وهؤلاء الموالى قد أصابوا في بعض الأصول و هو أمر الرسالة والإمامة و اخطأوا في بعضها، وهو أمر التوحيد و إنما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقائق كما في أكثر العوام أو التشبث بظواهر بعض الآيات أو بتقرير بعض من لم يعرفه من العامة و عدم رجوعهم إلى إمامهم وقد وقعت البراعة من أضرابهم في بعض الروايات (فكتب بخطه سبحانه من لا يُحدّ) إذ ليس له جزء ولا نهاية فليس له حد عرفي ولا حد لغوي (ولا يوصف) إذ ليس له صفة حتى يوصف بها و كل ما اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس من صفاته و كل ما هو من صفات كماله فهو عين ذاته ولمّا نزّهه عن الحدّ والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء أشار إلى أن الواجب عليهم اتباع القرآن بقوله (ليس كمثله شيء) فإن من نظر إليه علم أن كل قول يقتضي مماثلته بشيء من الأشياء كاذب و كل عقدي يوجب مشابهة

ينجو من الأتعاء باطل، ثم أشار إلى أنه ليس بغافل عما يقولون ولا بجاهل عما يعتقدون فيجزئهم بما كانوا يعملون بقوله (و هو السميع العليم) يسمع ما يقولون بأفواههم وما يفكرون، ويعلم ما يرون وما يعلنون (أو قال: البصير) يدل العليم والبصير العالم بالخيئات وقيل: العالم بالمبصرات، وهو على التقديرين نوع من العلم المطلق.

((الاصل))

٦- «سهل» عن محمد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمد بن حكيم، قال: كتب «أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إلى أبي: أن الله أعلا وأجل وأعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كقوا عما سوى ذلك».

((الشرح))

(سهل) عن محمد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمد بن حكيم قال: كتب أبو الحسن: موسى بن جعفر عليه السلام إلى أبي أن الله أعلا وأجل وأعظم من أن يبلغ كنه صفته (أي نهايتها إذ ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها أو حقيقتها إذ ليس لصفته حقيقة ملتبسة من أجزاء خارجية أو ذهنية فصفوه بما وصف به نفسه (١) وهو أنه خالق كل شيء وله الخلق والأمر ولا شريك له ولا

(١) قوله «فصفوه بما وصف به نفسه» المردف بين العلماء أن أسماء الله تعالى توقيفية وهذا الحديث يبين معناه ومفاده وعلته وذلك لأن كل اسم يدل على صفة ولا يعلم أحد ثبوت تلك الصفة لذات الواجب تعالى لعدم احاطته بحقيقته نعم يثبت بالعقل له صفات كالعلم والقدرة والحياة والعدل وعدم فعل القبيح وغير ذلك ولكن جميع ذلك مما دل عليه الكتاب أيضاً فيصدق أن ما ليس في القرآن الشريف من أسمائه وصفاته يمنع عنه لعدم طريق للبشر للعلم به وقد ينوهم أن بعض الألفاظ مما نعلم ثبوت معناه لذات الواجب تعالى ومم ذلك لا يجوز إطلاقه عليه كالزارع والمماكر والمنهزي، والسخي والمنطيع والمعارف مع أنه تعالى وصف نفسه في القرآن بملك الصفات نحو «أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» والله يستهزي»

نظيره، ولا والد له ولا ولد، وليس كمثله شيء، وهو السميع العليم إلى غير ذلك مما ذكره في القرآن الكريم (و كفتوا عما سوى ذلك) من التوصيف والتحديد والتغنيش عن الكنه لئلا تعدلوا عن التوحيد إلى الشرك.

((الاصل))

٧- سهل، عن السندي بن الربيع، عن ابن أبي عمير، عن حفص أخي، «مزارم، عن الفضل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة فقال: لا، تجاوز ما في القرآن».

((الشرح))

(سهل، عن السندي بن الربيع، عن ابن أبي عمير، عن حفص أخي مزارم، عن الفضل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة) أي من صفة الرب و هل يجوز أن أصفه بوصف (فقال : لا تجاوز ما في القرآن) من صفاته، وصفه بما وصف به نفسه فإن ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة .

((الاصل))

٨- « سهل، عن محمد بن علي القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أن من قبلنا »
« قد اختلفوا في التوحيد قال : فكتب عليه السلام : سبحان من لا يحد ولا يوصف، ليس »

* بهم، و هو هل يستطيع ربك أن ينزل علينا، قلنا أمثال تلك أيضاً مما يتضمن معنى عند الإطلاق لا يناسب قدس ذاته و إنما أطلق عليه في بعض عبارات يتجر يد عنه بالقراءن ولا يتجرد عند الإطلاق، و أما ما علم ثبوت معناه فيه تعالى ولا يتضمن معنى غير مناسب فلا دليل على المنع ونحن نرى أن العلماء لا يتوقفون في إطلاق اسمائه تعالى عليه على ثبوته بنص ثبت حججه فهذا دعاء الجوشن يشتمل على أسماء كثيرة لم يرو بأسناد صحيح و دعاء الجوشن أيضاً غير ثابت بأسناد صحيح و ليس توقيفية الأسماء من الأحكام المكروهة أو المستحبة حتى يتمسك فيها بالتسامح في أدلة السنن. (ش)

« كمثلته شيء و هو السميع البصير ».

((الشرح))

(سهل ، عن محمد بن علي القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال : كتب سبحانه من لا يحد) بحد حقيقي ولا نهاية إذ ليس له حقيقة مركبة ولا طبيعة امتدادية (ولا يوصف بصفة أصلاً لا بالجسمية والمقدار ولا بالتناهي والأقطار ولا بالعوارض والأحوال ، وكل ما يوصف به من الصفات ليس له معنى موجود قائم به ، فليس له علم موجود قائم به ، و قدرة موجودة قائمة به ، بل ذاته المقدسة علم من حيث عدم الجهل بشيء ، و قدرة من حيث عدم العجز عن شيء ، و هكذا سائر الصفات الكمالية (ليس كمثلته شيء) ما يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الرؤكون إليه و التصديق به و هو كمال الإيمان بالله و غاية معرفة الإنسان له ، فمن زعم مشابهته بشيء فقد أشرك به بل أنكر وجوده و أثبت إلهاً آخر بمقتضى هواه النسانية و الوسواس الشيطانية (و هو السميع البصير) يسمع المسموعات بلا أداة ، و يبصر المبصرات بلا آلة .

((الأصل))

٩- « سهل » ، عن بشر بن بشار النيسابوري قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام : « أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول : [هو] جسم ، و منهم « من يقول : [هو] صورة ، فكتب إلي سبحانه من لا يحد ولا يوصف ، ولا يشبهه « شيء ، و ليس كمثلته شيء ، و هو السميع البصير »

((الشرح))

(سهل ، عن بشر بن بشار النيسابوري قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام) هو أبو الحسن عليه السلام كما صرح به الصدوق في كتاب التوحيد (أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد منهم من يقول جسم و منهم يقول صورة) هؤلاء لعدم تجاوز عقولهم عن

عالم المحسوس مع متابعة أوهامهم زعموا أن ربهم جسم متحيز بحيثز متصف بالجمعية قولوا حقها ذو مقدار و صورة (فكتب إلي : سبحان من لا يحد) بالجمعية والصورة لأن التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثر والمقدار المناقبة للوجوب الذاتي و عدم الافتقار (ولا يوصف) لأن الصفة مغايرة للموصوف لقيام الموصف بالذات و قيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إما نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأول يلزم افتقاره إلى الجزء و على الثاني يلزم افتقاره إلى الغير و كل ذلك محال (ولا يشبهه شيء) لاستحالة اتصافه بصفة الإمكان وتوابعه (وليس كمثله شيء و هو السميع البصير) في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الإفصاح عن المقصود والإرشاد إلى المطلوب من نفي المماثلة والمثابفة على الإطلاق إيماء إلى أنه تعالى عالم بما يقولون و بصير بما يفكرون ، فيجزئهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون و ذلك حين نزول عنهم غواشي الأوهام و تطرح نفوسهم بالموت جلايب الأبدان .

مركز توثيق التراث الحضاري

((الاصل))

١٠. « سهل ، قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام سنة خمس و خمسين ومائتين : « قد اختلف يا سيدي أصحابنا في التوحيد ، منهم من يقول : هو جسم ومنهم من « يقول : هو صورة ، فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه » « فعلت متطوِّلاً على عبدك ، فوقع بخطه عليه السلام : سألت عن التوحيد وهذا عنكم « « معزول ، الله واحدٌ أحدٌ ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، خالقٌ وليس « « بمخلوق ، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك ، و ليس بجسم « « بصور ما يشاء و ليس بصورة ، جل ثناؤه و تقدست أسماؤه أن يكون له شبه ، هو « « لا غيره ، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير . »

((الشرح))

(سهل قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام يعني العسكري (سنة خمس و خمسين

ومائتين) هذا الحديث على تقدير أن يكون الرّواية عن سهل بلا واسطة من أعلا
الأسانيد العالية لاتحاد الواسطة بين المصنّف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لأن
المصنّف بقي بعد تاريخ هذه الرّواية ثلاثاً وسبعين سنة لما نقل من أنّه مات رحمه
الله ببغداد سنة ثمان وعشرين و ثلاثمائة سنة و ذلك مستبعد (قد اختلف ياسيدي
أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم و منهم من يقول هو صورة فإن رأيت يا
سيدي أن تعلمني من ذلك) أي من التوحيد (ما أقف عليه ولا أجوزه فعلت متطوّلًا
على عبدك) فعلت جواب الشرط متطوّلًا حال عن الفاعل من الطول و هو المنّ،
و في بعض النسخ فعلت بانحاء المهمة من الحيلولة أي فصرت حايلاً متطوّلًا على
عبدك بينه وبين قلبه في الميل إلى الباطل من أمر التوحيد (فوقع ~~في~~ بخط سالت
عن التوحيد و هذا معزول عنكم) أي التوحيد يعني التوغل في ذاته وصفاته معزول
عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر وإنّما عليكم الأخذ بما وصف به نفسه في
القرآن كما أشار إليه بقوله (الله واحد أحد) الله يدلّ على أنّه مستجمع لجميع صفات
الكمال أعني الصفات الثبوتية والواحد يدلّ على أنّه جامع لجميع صفات الجلال
أعني الصفات السلبية إذ الواحد الحقيقي منزّه عن التركيب والتعدد والجسمية و
التحيّز وغير ذلك من لواحق الامكان والاحد يدلّ على أنّه لا شريك له ولا نظير له
(لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) لامتناع الشهوة والمجانسة و تقدّم الغير
والافتقار والمماثلة عليه (خالق وليس بمخلوق) إذ خالق كلّ شيء يمتنع أن يكون
مخلوقاً وإلّا لكان خالق الكلّ غيره ولاستحالة استناد الوجود الذي أتى إلى الغير (يخلق
تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك و ليس بجسم) لأنّ خالق الأجسام
و موجد حقيقتها ووجودها لا يجوز أن يكون جسماً ولأنّه لو كان جسماً لكان محتاجاً
إلى الجزء والحيّز والجهة و كلّ ذلك ممتنع (ويصور ما يشاء و ليس بصورة) لأنّ
جاعل حقيقة الصورة و مفيض وجودها يمتنع أن يكون صورة و لأنّه لو كان صورة
لافتقر إلى محلّ يحلّ فيه و هو منزّه عن الافتقار (جلّ ثناؤه و تقدّست أسماؤه
أن يكون له شبه) لاستحالة اتّصاف القديم بالحادث أو اتّصاف الحادث بالتقديم و
امتناع تطرّف الكثير والتعدد والكيفية في الواحد على الإطلاق (هو لا غيره)

هذا الكلام يحتمل أمرين بينهما تقارب أحدهما أنه تعالى هو وحده لا يلاحظ معه غيره أصلاً فلو كان له شبه لكان معه غيره وهو وجه المشابهة بل من يشابهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذا تنزيه له على الإطلاق عن جميع ما سواه فافهم ، و ثانيهما أنه المتصف بالهوية المطلقة بالوحدانية دائماً لا غيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني والكيفيات لم يكن هو بل انتقل من هوية إلى أخرى وهذا محال ، توضيحه أن المتصف بالهوية المطلقة هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره ومستفادة منه فإن "كل" ما كان مستفاداً من الغير لم تكن له هوية مطلقة إذ ما لم يعتبر ذلك الغير لم يكن هو هو فكل ما كانت هويته مطلقة كان هو هو لذاته وكل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائماً من غير تغير و تبدل في هويته لما كان الواجب هويته مطلقة كانت هويته المطلقة باقية دائماً فلو طرد عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله من الهوية المطلقة إلى هوية إضافية لأن هوية المجرى عن الكيفيات غير هوية المقترن بها هذا خلف مع أنه على الله تعالى محال (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) هذه الآية أفضل الآيات في معرفة الصانع ولما علم الله تعالى أنه يجيء أقوام متفرقون في الآراء والعقائد يصنفه كل قوم بما يفتريه أذهانهم السقيمة وعقولهم العقيمة أنزل هذه الآية حجة عليهم (١) لئلا يكون لهم على الله حجة

(١) قوله " أنزل هذه الآية حجة عليهم " تفسير الشارح لهذا الحديث خصوصاً قوله (ع) وهو لا غيره ، حسن جداً لم أر مثله في سائر الشروح وهو مبني على بعض أصول صدر المتألهين - قدس سره - في الوجود المطلق واعتبارية الباهيات المارضة له فاعرف قدده ، وأما صدر المتألهين نفسه فقد تسف في قوله وهو لا غيره ، من جهة التركيب النحوي فارجع الضمير إلى الشبه ، وقال إن الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه في معنى ما ومنهوه إن له شبهاً هو غيره من كل جهة ؛ ولا يخفى ما فيه من التكلف فإن سياق الكلام ذمى الشبه مطلقاً من غير تقييد ، و مع ذلك كله فلو لم يكن تحقيق الصدر - رحمه - في الوجود لم يمكن لنبيه شيء معتمد في هذه المباحث فالفضل في الحالين له وبالجملة هو تعالى أصل حقيقة الوجود والهوية المطلقة وكل ما أثبت له فهو غير الوجود مع أنه هو لا غيره . (ش)

بعد البيان .

((الاصل))

١١- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى ، عن «
 ربي» بن عبدالله ، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : «إن الله»
 لا يوصف كيف يوصف وقد قال في كتابه : «وما قدروا حقَّ قدره» فلا يوصف بقدر»
 «إلا كان أعظم من ذلك.»

((الشرح))

محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربي بن عبدالله
 عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن الله لا يوصف» أصلاً أو
 بوصف لا يقال به والأخير أنسب (و كيف يوصف وقد قال في كتابه «وما قدروا الله
 حقَّ قدره») أي ما قدروا عظمتَه وعظمته وصفه حقَّ قدره اللائق به والقدر بالفتح
 والسكون في الأصل مصدر بمعنى تعيين الشيء وتقديره بأمر لائق به ويطلق كثيراً
 ما على مبلغ ذلك الشيء ومقداره والأول هنا أنسب (فلا يوصف بقدر إلا كان
 أعظم من ذلك) لأن صفات كماله ونعوت جلاله في أغوارها وعدم إمكان الوصول
 إلى غور حقايقها يشبه البحر الخضم الذي لا يمكن الوصول إلى ساحله المسائرين
 ولا إدراك ما في باطنه المغائصين.

((الاصل))

١٢- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، [أ] و عن غيره، عن محمد بن سليمان ، عن «
 علي بن إبراهيم، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: «إن الله»
 «عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته ولا يبلغون كنه عظمته، لا تدركه الأبصار وهو»
 «يُدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، وكيف»
 «أصفه بالكيف؟! وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما»

« كيف لنا من الكيف، أم كيف أصفه بأين؟ وهو الذي أين أين حتى صار أيناً »
 « فعرفت الأين بما أين لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث؟ وهو الذي حيث؟ »
 « الحيت حتى صار حيثاً فعرفت الحيت بما حيث لنا من الحيت، فالله تبارك و »
 « تعالى داخل في كل مكان و خارج من كل شيء، لا تدركه الأبصار و هو يدرك »
 « الأبصار، لا إله إلا هو العلي العظيم، و هو اللطيف الخبير. »

((الشرح))

علي بن محمد، عن سهل بن زياد، أو عن غيره، عن محمد بن سليمان (الظاهر أنه محمد بن سليمان بن الجهم الثقة لا محمد بن سليمان بن عبد الله الديلمي) عن علي بن إبراهيم (الظاهر أنه علي بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله جعفر بن أبي طالب و هو ثقة صدوق والعلامة ذكره في ترجمة ابنه عبد الله) وقال: روي عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام) (عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام) قال: قال: إن الله عظيم رفيع (١) أشار به إلى أن عظيمته باعتبار الشرف و علو الرتبة لا باعتبار الكمية و

(١) قوله « إن الله عظيم رفيع » قال الصدر - قدس الله تربيته - هذا الكلام مشتمل على عدة مباحث الهية و مباحث حكمية فند ثلاث عشرة مسألة الأولى العظمة من صفاته لان وجوده فوق ما لا يتناهى عدة و مدة و شدة و ليس له عدة و لامة و لاشدة و لكن بوصف كل قوة بعدم التناهي و بالعظم و الصغر مطلقاً باعتبار آثارها، الثانية أنه رفيع بمعنى أن بينه و بين المخلوق مراتب لا يتناهى كما ورد « أن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة، الثالثة إلى الخامسة عجز المخلوق عن وصفه و كنه عظيمته و رؤيته. السادسة أنه يدرك الأبصار فضلاً عن البصرات . السابعة أنه لطيف خبير أي عالم بكل شيء و علة علمه، لطفه أي تجرده. الثامنة و التاسعة أنه لا يوصف بأين ولا كيف. العاشرة و الحادية عشرة إقامة البرهان على أنه لا أين له لان كل ما في الأين محتاج إلى الأين و هو خالق الأين فهو غير محتاج إليه فلا أين له و كذلك الكيف لان كل ما له كيف له ما فيه فان الكيف ماهية دخل منها في ذهننا من ملاحظة اتصاف الوجود بشيء يحدده و هو تعالى خالق كل ماهية و ذاته مقدم على كل ماهية فلا بد أن يكون في المرتبة المتقدمة على الماهية خالياً عن الماهية و عن كل كيف و بالجملة كل علة لشيء يجب أن يكون ذاتها مقدمة *

المقدار (لا يقدر العباد على صفته) إذ لا يصل أقدام عقولهم إلى ساحة حقائق صفات تدولا يتناول أيدي أذهانهم ذيل مراتب كمالاته لأن ذلك موقوف على تعقلها كما هي، وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو دأب الوصّافين من وصف رب العالمين بما هو أشرف طرفي النقيض ليس كمال وصفه في نفسه لعدم اطلاعهم على ما يليق به من المدح والثناء، فهم وإن بالغوا في الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك أطوار من استحقاق الثناء والتكريم كما أشار إليه سيّد المرسلين بقوله (لأحصى ثناء

ي على ذلك الشيء فلا يكون علة الالين ذات ابن ولا علة الكيف ذات كيف أقول فإن قيل كيف يكون علة النور ذات نور وعلة الحرارة ذات حرارة ولا يكون علة الكيف ذات كيف قلنا بينهما فرق لأن ما في الالين يحتاج إلى الالين وماله الكيف ينفع بالكيف وهذا محال على الله تعالى وأما علة الدور كالشمس فلا يستحيل عليها الانفعال ثم انها لا تحتاج إلى الانوار المعاول لها والبرهان الذي ذكره الامام (ع) لم يمهّد نظيره من أرباب علوم الشريعة من سائر أطباق الفريقين. الثانية عشرة والثالثة عشرة أنه تعالى داخل في الأشياء وخارج عنها. قال الصدر رحمه الله - فإن غاية المظلمة كما يستلزم الدخول في كل شيء فكذلك يستلزم الارتناع عن كل شيء.

أقول - هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود بعبارة لا يشتمل منها الاذهان الساذجة و أصل التعبير عن أمير المؤمنين (ع) وكان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الائمة عليهم السلام خطاباً مناسباً لأذهان العامة الا قليلاً مما تعرض لشرحه أعظم علماءنا فلما شرح الصدر أحاديث الأصول ثبت أن جميع ما ذكره برهانه بعبارة أدق علم التوحيد.

ثم ذكر في كلامه الحجب وقد رأيت في كلام القاضي سعيد تحقيقاً أحببت ايراد حاصله و هو انه ورد في الخبر أن بينه وبين خلقه سبعاً أو سبعين أو سبع مائة حجاباً إلى غير ذلك من عقود السبعة وتلك الحجب ليست الله إذ لا يحجب شيء بل هي للخلق في سيرهم إلى الله تعالى فإن قيل ورد في طرق العامة والخاصة أن الله سبعين أو سبعين ألف حجاب من نور وظلمة فكيف التوفيق قلت اللام في قوله الله للتملك كما في قوله تعالى: وله الخلق والأمر، وتلك الحجب هي مراتب خلقه فالخلق أنفسهم حجب لا يصلون إلى الله ماداً. وما مقيدون بأنفسهم وفي حديث أمير المؤمنين (ع) ليس بينه وبين خلقه حجاب، لانه معهم أينما كانوا انتهى كلامه. ونظيره في الانسان أن الباصرة محجوبة عن ادراك النفس والنفس غير محجوبة عن ادراك الباصرة. (ث)

عليك أنت كما أثبتت على نفسك» (١) (ولا يبلغون كنه عظمتهم) لأنهم لا يقدرّون على تحديد كنه عقولهم و تعيين حقيقة نفوسهم فكيف يقدرّون على معرفة كنه عظمة البارئ و على البلوغ إلى مالها من كمالها مع أنها أرفع الأشياء عنهم رتبة و أبعدا منهم منزلة فمن قدّر كنهها بعقله الضعيف فقد ضلّ و هلك و هو من الجاهلين كما أشار إليه سيد الوصيّين بقوله «ولا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» (٢) «(لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أي لا تدركه العقول الثاقبة و المشاعر الظاهرة و الباطنة و هو يدرك هذه القوى و مدركاتها (و هو اللطيف الخبير) يعلم كاشفات الأمور و جليّاتها و أسرار القلوب و خفيّاتها (و لا يوصف بكيف و لا أين و حيث) لأنّ الاتصاف بالكيفيات و الاستقرار في المكان من لوازم الجسميّة و توابع الإمكان و قدس الحقّ منزّه عنها (و كيف أصفه بالكيف) كيف هنا للإنكار أو للتعجب كما في قوله تعالى «و كيف تكفرون بالله» (و هو الذي كيف الكيف) أي جعله جعلاً بسيطاً أو جعلاً مركباً (حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف) و الكيف معروف لنا و حال فينا أحوال بعضها نقص و بعضها كمال تتمّ به ذاتنا و تكمل هيئتنا، و شيء من ذلك لا يليق بقدس الحقّ و لا نعرف كيفاً غير ذلك (أم كيف أصفه بالأين) أي بالحصول فيه (و هو الذي أين أين حتى صار أيناً فعرفت الأين بما أين لنا من الأين) و الأين المعلوم لنا هو الذي نحن مستقرونّ فيه و معتقرونّ إليه، و لا نعلم أيناً سواء، و جنب الحقّ منزّه عن أن يحلّ في شيء و يفترق إليه (أم كيف أصفه بحيث) يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بحبيّة تقيديّة أو بحسب التكمّل في ذاته أو في صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لأنّ هذه الحبيّة من جملة الكيفيات و يحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان و هذا بحسب الظاهر و إن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين أحدهما أن المراد بالأين نفي النسبة إلى المكان المطلق، و بحيث نفي النسبة إلى المكان المخصوص، و ثانيهما أن حيث يضاف إلى جملة يحتاج إليها بخلاف أين و ذلك لأنّ وضع حيث كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصل لمكان منسوب إلى

(١) أخرجه الترمذى و قد تقدم.

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٨٥.

نسبة لا تحصل إلا بالجملة، ووزانه في احتياجه إليها كاحتياج الذي إليها من أن وصفه لمن قامت به هذه النسبة (و هو الذي حيث حيث حتى صار حيثاً ففرفت حيث بما حيث لنا من حيث) أي من حيثيات التقيدية الثابتة لنا أو من المكان المخصوص القائم به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثاً غير ذلك و امتناع اتصاف خالق حيث به ضروري لا يقبل إلا نكار (فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان) لا كدخول الجسم والجسمانيات فيه بل بمعنى العلم والاحاطة به (١) والحفظ وليس علمه بالأمكنة وما فيها كعلم المخلوق الذي يحتاج إلى الانتقال من مكان إلى آخر ليعلمه ويعلم ما فيه، لأن الله العظيم المنعال لا يحتاج في العلم بها إلى الحركة والانتقال، ولا يخرج من علمه مكان، ولا يشتغل هو بمكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان بل نسبة جميع الممكنة إلى قدس ذاته على السواء (٢) وهذا الكلام كالنتيجة للسابق ولذلك فرغ عليه بالفاء ووجه التفرع ظاهر لأنه إذا كان خالقاً للأمكنة كان عالماً بها بالضرورة، ولما كان المتبادر من الدخول في كل مكان هو الحلول فيه أشار إلى ما يخرج عن هذا المعنى إلى المعنى المجازي الذي ذكرناه بقوله (و خارج من كل شيء) لا كخروج الجسم والجسمانيات وغيرهما من

(١) قوله بل بمعنى العلم والاحاطة هذا غير كاف على ما سبق اذ يجوز أن يكون أحد في مكان و يختص بذلك المكان و يكون عالماً بسائر الامكنة ولا يجب فيها الانتقال . (ش)

(٢) قوله بل نسبة جميع الامكنة الى قدس ذاته على السواء هذا كلام جيد صحيح كاف بخلاف ما سبق و في توحيد الصدوق (ره) عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام انما منظره في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد لم يحتاج بل يحتاج اليه الى آخره ، و علة القول بثبوته في كل مكان أنه علة مبنية كما أنه علة موجودة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج اليه بعد الحدود كما قال به بعضهم ، اذ لا يتعقل تعلق شيء في الوجود استمراراً بما هو مبين عنه ، و قال تعالى ه هو معكم أينما كنتم ه أما كونه في كل مكان ليس بمعنى حلوله و تمكنه ولذلك قال و خارج من كل شيء ، حتى لا يتوهم الحلول . (ش)

المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى تقدس ذاته عن الكون في شيء و يحتمل أن يقال معناه أنه متميز بذاته و صفاته عن كل شيء، لا يشاركه شيء بوجه من الوجوه (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أشار بذلك إلى بعده عن مدارك عقول العارفين فضلاً عن عقول الجاهلين ، وقربه إلى جميع المخلوقين والعلم بأحوالهم وأسرارهم، ولمّا ذكر جملة من صفاته التي تقتضي تفرّده بالإلهية والعلو والعظمة المطلقة صرّح بذلك وقال : (لا إله إلا هو العليّ العظيم اللطيف الخبير) تنبيهاً على أن هذا غاية معرفته وأن به يتم نظام التوحيد والإخلاص، و يحصل التصديق بعلمه بجلال الأمور وخفياتها.

(باب)

(النهي عن الجسم والصورة)



((الاصل))

١- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن « عليّ بن أبي حمزة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : سمعت هشام بن الحكم يروي « عنكم أن الله جسم حمدي نوري ، معرفته ضرورة ، يمن بها على من يشاء « من خلقه ، فقال عليه السلام : سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو ، ليس كمثله « شيء و هو السميع البصير ، لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه [الأبصار » ولا [الحواس] ، ولا يحيط به شيء . ولا جسم ، ولا صورة ، ولا تخطيط ، ولا تحديد . »

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عليّ بن أبي حمزة) قال العلامة : عليّ بن أبي حمزة أحد عمداً لواقفية . قال الشيخ الطوسي في عدة مواضع إنه موافقي ، و قال أبو الحسن عليّ بن الحسن بن فضال ، عليّ بن أبي حمزة كذا أب متهم ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة إلا أنني لا أستحل

أن أروي عنه حديثاً واحداً ، وقال ابن الغضائري: علي بن أبي حمزة لعنه الله أصل الوقت و أشد عداوة للمولى من بعد أبي إبراهيم موسى عليه السلام وقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم (١) وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن

(١) قوله «لا يقدح في جلالة قدر هشام» قد سبق في آخر باب الرؤية كلام هشام بن الحكم و استدلاله على عدم إمكان الرؤية بأنه تعالى ليس في مكان و قلنا هناك ان هذا نصريح بنفى الجسمية فما نقل عنه من أنه تعالى جسم اما مطروح لعدم الاطمينان بصدق الراوي و اما ما أول بشيء يصح اسناده اليه بأن يريد بالجسم غير معناه المتبادر كما يأتي ان شاء الله و تخصلة الامام له في سوء تعبيره لافي مقصوده ، ولا يخفى أن أصحاب الائمة عليهم السلام لم يكونوا معصومين بل كان يمكن لهم وقوع خطأ لا يقدح في فضلهم و جلالتهم و كان على الائمة عليهم السلام أن يردعهم و ينبهوهم على خطائهم ان اتفق لهم و كان هشام بن الحكم يتكلم و يحدث على المخالفين باجتهاده و بما كان يستنبطه بذكره الدقيق و فطنه النافذة كما يعلم مما روى عنه في احتجاجاته و ليس رده ان خطأ في بعضها دليلاً على طرده من الائمة عليهم السلام ، وما ذكر في قدحه ، و روى في رجال الكشي يرجع الى شيئين الاول قوله بالجسم وقد عرفت ما فيه والثاني عدم انتهائه عن الكلام عند أبي موسى بن جعفر عليهما السلام عنه نقية و قد عرفت ما في القول بالجسم ، و اما نهى الامام (ع) اياه عن الكلام فلمله فهم اختصاص النهي بوقت خاص و تكلم في غير ذلك و اما تسببه لقتل موسى بن جعفر (ع) بادعاء الامامة له فيشبه ان يكون دعوى جزافية اذ لم يكن يخفى فضل الامام و علمه و أولوبته بالخلافة على مثل هارون الرشيد ولم يكن كثرة العيبة في أنهاء العالم خصوصاً في العراق و اعتقادهم الامامة في موسى بن جعفر عليهما السلام و حمل أموالهم اليه مما لا يعلمه أحد من المسلمين في ذلك العصر فكيف يمكن أن يدعى أن تكلم هشام في مجلس الخليفة في الامامة كان سبباً للقبض عليه وقد روى في بعض الاخبار أن هارون كان يتجسس حتى يجد ما يكون عذره في حبسه (ع) و قتله حتى رأى أن ينسب محمد بن اسماعيل بن جعفر حتى يشكى الى هرون عن عمه ويدعى عليه انه يريد الخروج على الخليفة وأرسل اليه ما لأفاجاب محمد بن اسماعيل وكان هذا عذره ظاهراً في القبض عليه (ع) و كان نهى هشام عن التكلم ائمة اخرى لانه يصير سبباً لقتله وان ورد في رواية و كذلك نهى أبي جعفر (ع) عن الصلوة خلف اصحاب هشام بن الحكم لا يدل على قدح فيه على فرض صحته ، وفي رواية عن الرضا (ع) في معنى هشام كان عبداً ناصحاً و اودى من قبل *

الصادق والكاظم عليهما السلام و ترحم عليه الرضا عليه السلام بعد وفاته (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أن الله جسم صمدى) مصمت لاجوف له أصلاً أو مصمت من تحت السُرَّة كما مر في الباب السابق (نوري) له نور يملو وهو نور مجسم (معرفته ضرورة) تقذف في القلب بلا اكتساب أو تعلم بالمشاهدة العينية (يمن بها على من يشاء من خلقه) أهل هذا المذهب يقولون يجوز أن يراه من كان بينه وبينه تعالى تشابه في نورية الذات وقد سمعت بعض من أثق به قال: رأيت في الهند رجلاً ينظر إلى السماء جالساً وماشياً فسألته عن ذلك فقال: إن أهل السنة والجماعة يقولون يجوز رؤيته فأنا أنظر إلى السماء لعله يتجلى لي فأتشرف برؤيته كذلك زين للذين كفروا سوء أعمالهم (فقال عليه السلام: سبحانه من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) نزَّهه عما لا يليق به مثل القول المذكور وغيره مع الدلالة على أنه أرفع وأجل من أن يفدَّره أحد من خلقه ويشير إلى كيفية هويته إذا قدم الكامل في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه مشابهة، ولا بينه وبين عقولهم ملائمة بها يتمسك في تعيين هويته وتشخيص خصوصيته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم آياته، ومن قال يمكن معرفة هويته فقد عدل عما دل عليه شواهد حججه وبياناته (لا يحدُّ) بأن يقال: هذا ذاته، وتلك نهايته، وهذه كينيته (ولا يحسُّ) بالبصر (ولا يجسُّ) باليد وغيرها (ولا تدركه الحواسُّ)

وأصحابه حسداً منهم له، ومما يعجبنى من فطنة هشام كلامه مع النظام حيث ادعى النظام أن أهل الجنة غير مخلدين اذ يكون حينئذ بقاؤهم كبقاء الله تعالى ومحال يبقون كذلك فقال هشام إن أهل الجنة يبقون بمبق لهم والله يبقى بلامبق يعنى أن دوام الوجود واستمراره لا يستلزم وجوب الوجود حتى يكون أهل الجنة يخلودهم واجبين بل المستلزم للوجوب أن يكونوا مستغنيين عن العلة كما يقوله المتكلمون في الحدوث وأن استمرار الممكن من الازل لا يستلزم الوجوب والاستغناء، ومما يعجبنى منه استنطاقه الأطباء في مرضه الذى مات فيه كلما حضر عنده طبيب و وصف له دواء سئله عن مرضه فان قال أعرف مرضك سألت عن عوارض هذا المرض وأسبابه فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج و بآنى اذ لك تنم أن شاء الله. (ش)

(١) لظاهرة والباطنة (ولا يحيط به شيء) من الأوهام والعقول وغيرها (ولا جسم) كما زعمه المجسمة لاستحالة حدوده وافتقاره إلى الغير (ولا صورة) كما زعمه المصورة لامتناع حلوله في شيء (ولا تخطيط) بأن يكون خطأ أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شاباً مخططاً كما زعمه طائفة (ولا تحديد) بأنه جسم صمدي نوري ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده . وفي هذا الحديث تنزيه له عما نسب إلى هشام و عن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتصاف بكيفية المصنوعات.

((الاصل))

٢- « محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمد قال: كتبت إلى « أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة ، فكتب سبحانه من ليس كمثله « شيء لا جسم ولا صورة . ورواه محمد بن أبي عبد الله إلا أنه لم يسم الرجل ».

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمد قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة؛ فكتب سبحانه من ليس كمثله شيء) تنزيهه عن الجسمية والصورة وأشار إلى دليله، ثم صرح بالمطلوب وقال: (لا جسم ولا صورة) لاستحالة اتصافه بالكمية والأقدار، واتسامه بالنهاية والأقطار، وركونه إلى المنازل والمساكن و سكونه في المواطن والأماكن (ورواه محمد بن أبي عبد الله) الظاهر مكاتبة و يحتمل غيرها (إلا أنه لم يسم الرجل) يعني قال: كتبت إلى الرجل ولم يصرح باسمه.

((الاصل))

٣- « محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن « محمد بن زيد قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملئ علي: الحمد « لله فاطر الأشياء وإنشاء ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع «

« ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداء ع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لاظهار حكمته »
 « و حقيقة ربوبيته؛ لا تضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيط به مقدار عجزت دونه العبارة و كملت دونه الابصار و ضلّ فيه تضاريف الصفات، »
 « احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور؛ عرف بغير رؤية و »
 « وصف بغير صورة ونعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال. »

((الشرح))

(عبد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع؛ عن محمد بن زيد) (١)
 قال العلامة محمد بن زيد بن تري من أصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره (٢) (قال : جئت إلى
 المرّض عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملئ عليّ : الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً الفطرة الخلق
 يقال : فطره يفطره بالضم أي خلقه والفطر أيضاً الشق يقال : فطرته فأنظر أي شققته
 فانشقّ و منه فطر ناب البعير، و قال بعض العلماء الفطر حقيقة هو الشقّ فسي
 الأجسام و نحوها و استعماله في الخلق والإيجاد استعارة. ووجهها أن المخلوق
 قبل دخوله في الوجود كان معدوماً محضاً والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا
 انقراج فيها ولا شقّ فإذا أخرج الموجد المبدع من العدم إلى الوجود فكأنّه
 بحسب التخيل شقّ ذلك العدم وأخرج من بطنه نور الوجود فيكون التقدير فاطر
 عدم الأشياء بإخراج وجوداتها (ومبتدعها ابتداءً) (٢) لمّا كان الله ولم يكن معه شيء
 كانت الأشياء منه، فصحّ أن إنشأها و ابتدأها منه، فلذلك أتى بالصدرين تأكيداً
 لنسبتهما إليه سبحانه ثمّ الإنشاء والابتداء في اللغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في
 الفرق بينهما حيث اجتماعاً صوتاً للكلام عن التكرار قليل: الإنشاء هو الإيجاد لا
 عن مادّة والابتداء هو الإيجاد لالعلّة، ففي الأوّل إشارة إلى نفي العلّة المادّيّة و في
 الثاني إلى نفي العلّة الغائيّة في فعله تعالى، وقيل: الإنشاء هو الإيجاد الذي لم يسبق غير
 الموجد إلى إيجاده مثله والابتداء هو الإيجاد الذي لم يوجد الموجد قبله مثله، و
 قيل: الإنشاء هو الإيجاد من غير مثال سابق، والابتداء هو الإيجاد من غير صورة
 إلهاميّة فايضة على الموجد، والغرض نفي المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر، و

(١) قال الصدر الرزائي خادم الرضا (ع) ش

(٢) كذا في جميع النسخ

عندنا بالهمزة و قد تقدم في المجلد الاول من ٢ .

ذلك لأن الصانع البشرية إنما تحصل بعد أن ترسم في الخيال صورة المصنوع، و تلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي يشاهده الصانع و يحذو حذوه و تحصل تارة بمحض الإلهام والاختراع فإنه كثيراً ما يقاض على أذهان الأذكىاء صور الأشكال لم يسبقهم إلى تصوُّرها غيرهم فيصوِّرونها ويرزونها في الخارج، وكيفية صنع الله تعالى للعالم و جزئياتها و نظام وجوداتها منزَّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأول فلائنه تعالى شأنه لا قبل له وكان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بأعئلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر. و أمّا الثاني فلائنه الفاعل على وفق ما ألهم به وإن كان مخترعاً مبتدعاً في العرف لكنّه في الحقيقة مفتقر إلى الغير الذي هو المخترع والمبتدع، و إنما الفاعل يفعل على وفق ما حصل في ذهنه من الشكل والهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزَّه عن الصنع بهذا الوجه أيضاً لعدم احتياجه إلى الغير (بقدرته وحكمته) أي فاطر الأشياء ومبتدعها بمجرد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الأشياء و مقاديرها و أشكالها و نهاياتها و آجالها و غاياتها و منافعها و كيفياتها، وفيه تصريح بأن صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الإيجاب لأن الإيجاب ينافي القدرة وأيضاً صدور الحادث عن القديم بطريق الإيجاب يوجب تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت العلة في الأزل دون المعلول (لأن شيء) أي لامن سابق يكون بمنزلة المنتسخ أولاً من أصل أزلي من مادة و صورة (فيبطل الاختراع) ضرورة أن خلفها من شيء ليس اختراعاً هذا خلف مع لزوم النقص في قدرته لاحتياجه في التأثير إلى غيره (ولا لعلّة) أي لا لعلّة غائية تعود إليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الأشياء لرفع وحشة، والاستعانة بها لدفع شدة، والاستغاثة بها في دفع محنة، أو لا لصورة فايضة عليه من الغير و باعثة على الإيجاد وسمّاها علة لأنها بمنزلة العلة الغائية في البعث على الفعل (فلا يصح الابتداء) أمّا على الأول فلائنه الصانع لنفخ يعود إليه كان ناقصاً في حد ذاته مفتقراً إلى غيره و كل ناقص مفتقر مخلوق ومن العيب أن المخلوق ليس مبتدعاً لجميع الخلاق. و أمّا على الثاني فلائنه الفاعل لشيء

باعتبار صورة إلهامية غير حاصلة لغيره فإيضة من المفيض وإن كان في العرف مبتدعاً لذلك الشيء من جهة أن وجود ذلك الشيء لم يكن من غيره لكن في الحقيقة ليس هو مبتدعاً وإنما المبتدع هو مفيض تلك الصورة و ملهمها ، وأما حمل نفي المعلّة على نفي المعلّة الغائبة الرّاجعة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة (خلق ما شاء كيف شاء) بهجرّد المشيئة والإرادة على سبيل الاختيار ، لا بالإيجاب والاضطرار ، ولا بتوسط أصوات ولا بتحريك آلات (متوحداً بذلك) الخلق المشتمل على الصنع العجيب والرتيب الغريب لا يشاركه أحد ولا يعينه صفة وفيه إشارة إلى نفي الشريك وعدم زيادة الصفة لأنّ التوحيد الحقيقي يقتضي نفيهما ، ولا استحالة احتياجه في الإيجاد إلى غيره (لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته) تمليل لخلقه ما شاء وتوحيده بذلك ، يعني كان الله ولم يكن معه شيء ، وكان أولاً عالماً بحقائق الممكنات و منافعها و خواصّها ، قادراً على إيجادها على نحو مشيئته فخلقها و هو واحد في ذاته و صفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير ، لا وزير وأمرها من حدّ الكهون والتقدير إلى حدّ الظهور والتدبير لمجرّد إظهار كمال علمه و حكمته و حقيقة ربوبيته وقدرته . إذ العقل إذا تفكّر في هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة و في تدبير ما فيها من النظام الأكمل والاتقن والترتيب الأفضل والأحسن و تأمّل في مصالحها و منافعها و آثارها الموحية للحيرة والعجب العجيب علم أنّ صانعها عالم حكيم قادر ربّ مالك ، بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة . وما توهّمه بعض الزّنادقة والملاحدة من أنّ بعض أجزاء هذا العالم من الدّود والبعوض والحيتات والعقارب لاحكمة في خلقه فيقال : له أولاً إنّ ذلك جهل منك بالباري وحكمته و إنّ عدم وجدان الحكمة لا يقتضي نفيها ، وثانياً وهو ما أجاب به الصادق عليه السلام للزّناديق الذي أنكر حكمته تعالى في الأمور المذكورة وأنّ فيها حكماً ومصلحاً أمّا العقارب فإنّها تنفع من وجع المئانة والحصاة و لمن يبول في الفراش ، و أمّا الحيتات فإنّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي و أنّ لحومها إذا أكلها المجدوم نفعه ، و أمّا البعوض والبق فقد جعلها الله أرزاقاً للطيور و أهان بها جباراً تمرّد على الله و أنكر ربوبيته فسلطها الله عليه فدخلت في منخره حتى وصلت

إلى دماغه ففصلته ، وأما الدود الأحمر الذي تحت الأرض فإنه نافع للأكلة (لا تضبطه العقول) ولو كان بعضها لبعض ظهيراً لقصورها عن الإحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن إدراك ماله من عظمتها وكمالاته ، وكلما أدركته من أمر التوحيد بالاستقلال أو بمعونة الوهم والخيال فهو أمر اعتباري لا وجود له في جناب الحق وإنما غاية كمالها في معرفته نفي الإبطال والتشبيه (ولا تبلغه الأوهام) لأنك قد عرفت آنفاً أن الوهم لا يصدق حكمه إلا فيما كان محسوساً أو متعلقاً به فأما الأمور الغائبة عن الحس المجردة عن المادة والوضع وعلايقها فالوهم ينكر وجودها فضلاً عن أن يدركه ويصدق بوجوده (ولا تدركه الأبصار) لأنه ليس بلون ولا ضوء ولا متلون ولا مضيء والبصر إنما يتعلق بهما (ولا يحيط به مقدار) إشارة إلى نفي الكمية عنه لأن الكم من لواحق الجسم ، وهو سبحانه ليس بجسم ولا كم وإنما كان قابلاً للتجزئة والتقسيم والتبعيض وقده برىء منها (عجزت دونه العبارة وكتبت دونه الأبصار) بفتح الهمزة أو كسرهما والأول أظهر يعني عجزت قبل البلوغ إلى صفاته عبارة الواصفين وأُعيت قبل الوصول إلى ذاته أبصار الناظرين وأسناد العجز والكلال إلى العبارة والأبصار إسناد مجازي والمقصود بيان عدم إمكان تناول العبارة له وتعلق الأبصار به على سبيل المبالغة (و ضل فيه تصاريف الصفات) يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو غير موجود فيه وبعبارة أخرى ضل في طرق صفاته الحقيقة تصاريف صفات الواصفين وأنحاء تعبيراتهم عنها لأنهم وإن بالغوا في وصفه تعالى بها وانتقلوا من صفة إلى ما هو أعظم وأشرف عندهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعته كما هو حقه كيف ولسان التعبير يخبر عما في الضمير وكل ما هو في الضمير مخلوق مثله كما يرشد إليه ما روي عن الباقر عليه السلام « كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مصنوع مثلكم مردود إليكم » أو المعنى ضل في الوصول إلى منتهى بسيط بساط ثنائه وإحصائه أقدام تصاريف صفات الواصفين لأنها كلما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتكريم كان وراءها أطوار من استحقاق الثناء والتعظيم (احتجب بغير حجاب محبوب واستتر بغير ستر مستور) محبوب خير مبتدئ محذوف والظرف المتقدم منعلق به والجملة استيناف

لدفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أن له حجاباً حسيّاً وهو ما يحجب الحواس عن الجسم والجسمانيّات أو حجاباً عقليّاً ، وهو ما يحجب العقل عن المعاني و الصور العقليّة و كذا الكلام في نظيره ، والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه ، واستتر عن الحواس وهو مستور بغير ستر حسيّ يستره ، لأنّ الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصورة والجسميّة وعوارضها و إذ تنزّه قدس الحق عنها فقد تنزّه عنهما بالضرورة ، وإنّما احتجابه و استتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواس و كون غاية ظهوره في بطونه و نهاية مجلّاته في خفائه ، وهو الظاهر والباطن . وممّا يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أن ظهور الأشياء بأضدادها ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى أنّ ضوء النهار ضدّ لظلمة الليل و أنّ الأوّل يتحقّق ما دامت الشمس على وجه الأرض و يزول عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علماً قطعياً أنّ ضوء النهار مستند إلى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الأرض دائماً لأمكن أن تتوهم أنّ ضوء النهار غير مستند إليها ، ولما لم يكن لجنان الحقّ جلّ شأنه ضدّ ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهراً فأيضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتّى أنكره من أنكره عذّبهم الله تعالى في الدنّيا و الآخرة .

و لهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة (١) و هو أنّ الظرف متعلّق باحتجب و محجوب بالجرّ صفة لحجاب الغرض منه دفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أنّ احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من إدراك وجوده بالكلّيّة يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب و مستور به بأن يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كون حجاب غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى «حجاباً مستوراً» قال الجوهرى في تفسيره أي حجاباً على حجاب و الأوّل مستور

(١) قوله «في شرح الخطبة» خطبة كتاب الكافي مقتبس من هذا الحديث الشريف

اذ ليس في قدرة أحاد الرعية و ان بلغ ما بلغ في العلم والبلاغة الا تيان بمثل هذه العيادات و كنت استبعد صدورهم من المولف حتى وقفت على هذا الحديث و شرح قوله «احتجب بغير حجاب

مستور» المذكور في الصفحة ١٢ من الجزء الاول قراجع . (ش)

بالتاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم (عرف بغير رؤية) الفعل إمّا مبني للمفعول أو مبني للفاعل ورؤية على التقديرين إمّا بضمّ الراء وسكون الواو أو بفتح الراء وكسر الواو وشدّ الياء فهذه احتمالات أربعة إمّا الأول وهو المراد في ظني والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه أنّه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالأبصار، بل بآياته و آثاره وقد سبق مراراً أنّه منزّه عن الرؤية بحاسة البصر، وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله «المعروف بغير رؤية» وأمّا الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر و استدلال وفيه إشارة إلى أنّ وجوده بديهي (١) كما ذهب إليه بعض المحقّقين أو إلى أنّ عرفانه بالحقيقة ليس إلاّ بالمشاهدة الحضورية كما هي لبعض العارفين وأمّا الثالث فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسة البصر لنزّه قدسه عنها، وأمّا الرابع فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء من غير استعمال رؤية وفكر و شوق و قصد، متوسط بيندوين معلوماته كمعرفتنا للأشياء بل معرفته للأشياء عبارة عن انكشافها وحضورها عند ذاته بذاته (ووصف بغير صورة) أي وصف بأنّه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية أو وصف بغير صفة فإنّه وصف مثلاً بأنّه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته وإطلاق الصورة على الصفة شايع أو وصف بغير حدّ لأنّه بسيط ليس له مهيبة مركّبة فليس له حدّ (و نعت بغير جسم) أي بأنّه ليس بجسم ولا جسماني لتقدّسه عنهما ولما ذكر عليه السلام من صفاته الفعلية والتنزيهية (٢) ما دلّ على كمال عظّمته ونهاية علوّه وشرف مرتبته أشار إلى

(١) قوله «فيه إشارة إلى أنّ وجوده بديهي» قد مرّ في الحديث الثالث من باب نفي الرؤية أنّ معرفته في الدنيا اكتساب وفي الآخرة ضروري إن كانت بالرؤية قلنا هناك أنّ الضروريات منحصرة في ست ولا يحتمل في معرفة وجود الباري إلاّ الحدس وهو غير حاصل إلاّ للأوحد من الناس ولا يناسب قوله (ع) هنا عرف بغير رؤية إلاّ أن يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضم الراء والهمزة بمعنى الإبصار لا الرؤية بمعنى التفكير وإن حمل عليه استاد الحكماء صدر المتألهين قدس سره (ش)

(٢) قوله «من صفاته الفعلية والتنزيهية» المستفاد من كلام صدر المتألهين في شرح هذا الحديث الشريف أنّه مشتمل على ثلاثة أقسام الأول في عد بعض صفاته الفعلية وما يتعلق*

التوحيد المطابق بقوله (لا إله إلا الله) نقيضاً لشاركة الغير مع صفات المذكورة
المقتضية الإلهيته واستحقاقه للمعبادة (الكبير المتعال) أي العظيم الذي لا يستنكف
شيء عن عظمته ولا يمتنع عن نقاذ حكمه و قدرته ولا يخرج عن علمه و سلطنته و
المتعالى الذي تعالى بشرف ذاته و صفاته على أن يتصف بصفات المخلوقات ونعوت

بخالقته والهيته الثاني في تعاليه عن مثال ادراك خلقه ، الثالث أن علة اختفائه ظهوره ،
ثم عد من صفاته سناً الاولى انه فاطر الاشياء ، الثانية ان ايجاده للاشياء لم يكن من مادة
سابقة بل خلق الصورة و خلق المادة ، الثالثة انه خلق الاشياء بقدرته و حكمته لدلالة
أفعاله المحكمة و كون العالم على أشرف نظام و أحكم ترتيب على ذلك ، الرابعة ليس
لعمله غرض غير ذاته وهو مفاد قوله (لا إلهة الا هو) اذ الظاهر منه الغرض والناية المغايرة لا إلهة
المادية والفاعلية اذ لو كان المراد هذا لقال لا إلهة الا في علة أو من علة ، ولكن قال (ع) لئلا يقال
بذلك لظهور حكمته و حقيقة ربوبيته وهذا يدل على أن غاية فعله اظهار حكمته و أن
مقتضى الكمال الافاضة وهذا أصل من أصول العلم الإلهي ، و بيان ذلك أن كل فاعل لشيء
لا يخلو اما أن يكون قبل فعله أنقص و يصير بعد الفعل أكمل كطالب العلم يتعلم و السالك
يهذب و التاجر يصير مثرى و هكذا ، و اما أن يكون قبل الفعل أيضاً كاملاً ولا يتغير بفعله
عما كان وليس فعله سبباً لكماله بل كماله سبباً لفعله كما قيل مقتضى ملاء الاناء أن يفيض منه وكما
نراه من الفواعل الممكنة من قبيل الاول و واجب الوجود لا يمكن أن يكون مثلها بل هو من
الثاني وهذا هو المراد بقولهم أن افعال الله تعالى لا تملأ بالاعراض و غايته ذاته ، الخامسة
أنه خلق ما شاء كيف شاء أى خلق الاشياء بالعشية و متبته عين ذاته و محبته للاشياء ليس
غيره ، السادسة بيان لما مر من الناية لفعله ، والقسم الثاني من قوله لا تضبطه العقول الى قوله
تصارف الصفات يدل على عدم ادراك أحد ذاته اذ لا يدرك العقل الوجود الحق الواقع في
الاعيان بل انما ينصور صورة من الوجود الخارجى وهذه الصورة ماهية قد تكون في الذهن
وقد تكون في الخارج و ليس الوجود الاعراضاً من عوارضها المنارقة فليس بواجب الوجود
والقسم الثالث من قوله و احتجب الى آخر الحديث يدل على أن عدم ادراك الانسان له
تعالى ليس لكونه مفهوماً مبهماً ولا لوجود حائل و مانع بينه وبين خلقه بل لشدة نوريته
و غاية ظهوره ، (ث)

المصنوعات أو أن تدركه دقائق الأفكار و نواظر الأبصار .

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس ، عن أحمد بن »
 « محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن حكيم قال : وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن »
 « سالم الجواليقي و حكيت له قول هشام بن الحكم أنه جسم فقال : إن الله تعالى »
 « لا يشبه شيء ، أيّ فحش أو خنى أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو »
 « صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس (١) ، عن أحمد بن)

(١) قوله و عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس ، وصفه صدر المتألهين بالجراديني بالراء
 بعد الجيم والذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المنقطة تحته نقطتين و بعدها النون الراء
 رمى بالغلو و غمر عليه ، ضعيف جداً له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه
 و نهالك مذهبه لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه (صه) قال النجاشي روى عنه أحمد بن أبي
 عبدالله أنه لم يكن دأبي في هذه المتألق التعرض لاحوال الرجال لان أمثال هذه المباحث
 غنية عن ذكر الاسانيد وانما الاعتماد فيها على المعنى فما وافق أصول المذهب ودليل العقل
 فهو صحيح و ان ضعف اسناده و ما خالف أحدهما كان ضعيفاً و ان صح بحسب الاسناد و
 لذلك ترى أكثر أحاديث الأصول ضعافاً و حر من أهم كتب الشيعة و أصحابها معنى وأوقفها
 لأصول المذهب لكن اقترح علينا بعض الاحبة لأعرفه بشخصه ولكن اعرفه بخطه و كتابه
 ان اغبر دأبي و طريقتي لأبان اذكر اجمالاً ان الحديث العلاني ضعيف او مرفوع او مسند او
 صحيح او حسن كالصحيح و امثال ذلك كما مرآة العقول ولكن اذكر الفوائد الرجالية
 من تعيين الاسامي المشتركة و ضبط الاسماء والازمان والمعاصرين والكتب والتأليف وغير
 ذلك مما يفيد المحدث كثيراً كما سلكه صدر المتألهين - قدس سره - فانه ان لم يفد ههنا
 أفاد في مباحث آخر و صدر المتألهين (ره) كما فاق غيره في تحقيق المعاني و الدقائق و*

محمد بن أبي نصر، عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي (مقول القول محذوف وهو أن الصورة. والجواليقي بفتح الجيم جمع جوالق بضمها وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها) و حكيت له: قول هشام بن الحكم إنه جسم فقال: إن الله تعالى لا يشبهه شيء) كما قال: «ليس كمثله شيء» و «لم يكن له كفواً أحد» (أي فحش أو خني) الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة، و لعل الثاني أغلظ من الأول والثالث من الراوي أيضاً محتمل (أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء) مثل الوجه والعين واليد والساق وغير ذلك من الأعضاء والجوارح التي للإنسان وإنما نشأ ذلك الوصف من استيلاء أوهاهم على عقولهم، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفع عن المحسوسات وما يتعلق بها وأنه إن حكم في المجردات بحكم يقدرها محسوسة ذات أحجام و يجري عليها أحكام المحسوسات و لذلك كانت غاية معرفة المشبهة هي تشبيه بالأصنام و تمثيله بالأجسام و تصويره بالصور والهيئات و تقديره بالحدود والغايات (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) لتحقيق المباشرة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين المتكثر الباطل بالذات من جميع الجهات.

((الاصل))

٥- «علي بن محمد رفعه، عن محمد بن الفرج الرخجي قال: كتبت إلى أبي «الحسن عليه السلام أسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم و هشام بن سالم في « الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران و استعذ بالله من الشيطان، «

* تطبيق كلام الائمة عليهم السلام على اصول النظرية و دفع اوهاهم جماعة ظنوا أن احاديثهم عليهم السلام خطايات تناسب العوام، لابرهانيات تناسب اهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبر أعلاماً و أهم ما في الاما نيد تشخيص المشتركات للقرايين فانه لا يفسر الا للمتفطن العارف الدقيق فانه تدبر لا جابته في الجملة ان ساعدنا التوفيق بان افرق المهم منها على الموارد المناسبة ان شاء الله تعالى. (ش)

« ليس القول ما قال الهشامان ».

((الشرح))

(علي بن محمد (١) رفعه عن محمد بن الفرخ الرُخْجِي (بضم الراء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها في النسبة إلى الرُخْج و في المغرب الرُخْج بوزن زفراسم كودة استولى عليها الترك و في حاشيته «قد يشدد الخاء كما في قول الشاعر :
الرُخْجِيَّونَ لا يوفون ما وعدوا والرُخْجِيَّاتُ لا يخلفن ميعاداً

و قال بعض أصحابنا الرُخْج قرية بكرمان (قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب : دع عنك حيرة الحيران) حار يحار حيرة أي تحير في أمره فهو حيران والمراد بالحيرة تردد الذهن في أن أي الأمرين أولى بالطلب و الاختيار وقد يطلق على الميل إلى الباطل والتصديق به و كان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتى لا يعرف جهة الحق ليقصده (واستمد بالله من الشيطان) أي من إبليس أو من كل متمرّد يشمل الاستعانة من شياطين الإنس مثل المجسمة والمصوّرة وغيرهما من الفرق المبتدعة أيضاً (ليس القول ما قال الهشامان (٢)) أقول : إن

(١) قوله وعلي بن محمد قال صدر المتألهين و تبعه تلميذه الاظم الفيض صاحب الوافي أن علي بن محمد في صدر روايات الكافي هو ابن ابراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بملان ، وأقول هو خال الكليني وله كتاب أخبار القائم نقل عنه في الكافي في أخبار القائم (ع) والظاهر أن رواياته عنه مختصة بذلك الباب وأما في سائر المواضع فقلنا في حاشية الوافي أنه علي بن محمد بن عبد الله المعروف بابن بزار الرازي والله اعلم . (ش)

(٢) قوله « ما قال الهشامان » نقل العلامة المجلسي وقيل صدر المتألهين - قدس سرهما - في شرحهما ما نسب إلى الهشامين مفصلاً وقال إن الرجلين معدوحان مقبولان لأريب في ذلك و قال الصدر أنما القدر في القول المنقول عنهما و رب قول فاسده من قائل صحيح الاعتقاد ، وقال أيضاً لعل الأقوال المنقولة عنهما رموزات وتجويزات ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة و لها تأويلات و محامل أو لها في القول بها مصلحة دينية أو غرض صحيح والله

أراد الهشامان بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما أن كل واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث والله سبحانه منزّه عنهما وإن أرادا غيره وقالوا: إن الإطلاق مجرد التسمية من غير تحقق معانيهما المتعارف كما ذهب طائفة إلى أنه تعالى جسم لا كالأجسام وطائفة إلى أنه صورة لا كالصورة لما رأوا أهل الحق يقولون هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما أن لفظ شيء لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على أن جواز إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن وقد وقع الإذن بإطلاق الشيء عليه في القرآن والحديث ولم يقع الإذن بإطلاق الجسم والصورة عليه.

و اعلم أنه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين وتوثيقهما وقال ابن طاووس رضي الله عنه: المظاهر أن هشام بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع، وقال بعض العلماء: مارواه الكشي - من أن هشام بن سالم يزعم أن الله عز وجل صورة وأن آدم مخلوق على مثال الرب - ففي الطريق محمد بن عيسى الهمداني وهو ضعيف وقال بعض أصحابنا: لما رأى المخالفون جلاله قدر الهشامين

أعلم بسرائر عبادته، وقال المجلسي (ره) لهم نسبوا اليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: انهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصورة فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة الهيئة وإن أخطأ في إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى، ونقل المجلسي (ره) كلام صاحب الوافي أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين وفي كلامهما شيء ينبغي التنبه عليه وهو أن صاحب الوافي احتمل وتبعه المجلسي (رحمهما الله) أن يكون قوله بالنجس قبل انتقاله إلى مذهب الإمامية فإنه كان قبله جهمياً من اتباع جهم بن صفوان، وهذا غير صحيح لأن جهم بن صفوان لم يكن مجسماً بل كان من أهل التنزيه مبالغة فيه حتى أنه أنكر الرؤية في المعراج وفي القيامة، وقد يعترض على من يؤول كلام الهشامين بأن هذه المعاني الدقيقة التي يحمل كلامهما عليها لم يكن مناسبة لسذاجة السلف وقال صدر المتألهين إن لكلامه أي ابن الحكم وجهاً صحيحاً ومسلماً دقيقاً ومعنى عميقاً سواء انكشف ذلك له وانفتح على قلبه أم لا فام يدع علمه التفصيلي بل الارتكازي نظير علم امرئ القيس بأوزان العروض. (ش)

نسبوا إليهما ما نسبوا ترويحاً لأرائهم الفاسدة، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا
 لأحاجة في الاعتذار (١) عما نسب إلى هشام بن سالم إلى ما ذكروه من ضعف
 الرواية، لأن القول بأن الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب
 فإن مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين إذ لفظ الصورة مشترك عند العلماء بين معان
 غير ما وقع في العرف من معنى الشكل والخلقة فإنهم يطلقونها تارة على ماهية
 الشيء، وتارة على وجوده في العقل، وتارة على كمال الشيء وتامه، وتارة على
 الوجود البحت الذي لا تعلق له بجسم ولا جسماني كالذوات المفارقة عن المواد و
 الأجرام، فيقولون: ذاته صورة الصور وحقيقة الحقائق كأن غيره سبحانه بالقياس
 إليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج إلى مصور يصوره ويخرجه من حدة
 القوة ولا مكان إلى حد الفعل فلا يلزم من إطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف
 وقد ورد الحديث المشهور بين العامة والخاصة «أن الله خلق آدم على صورته»
 انتهى أقول: هذا الرجل يقول نصرة لهشام بأن الرواية على تقدير صحتها لا
 تدل على فساد عقيدته لما ذكره وفيه نظر أمّا أو لا فلا أن هذا التوجيه لا يتم شي

(١) قوله وقال بعض المتأخرين من أصحابنا، لم ينفع لي العثور عليه في شرح
 صدر المتألهين وإن كان لغيره أول، فهو كلام كامل في هذا الباب وكاف في المقصود ولا يفتح فيه
 ما أورد عليه الشارح أما قول هشام بن سالم أنه أجوف إلى السرة والبقة صمد فليس بثابت
 والقدر المسلم المشترك فيه الروايات أنه قال بالجسم أو الصورة والغرض تأويل أصل ما
 نسب إليه مستفيضاً لاتفاصيل ما حكى. وأما عدم جواز إطلاق لفظ الصورة عليه تعالى فسلم
 أن لم يقيد بما يخرجه عن المعنى المتبادر ولعل الأولين لا يابون من تخطئة هشام في إطلاق
 لفظ الصورة عليه تعالى وإنما يابون عن دلالة ذلك على كونه مجسماً كما مر من المجلس
 (ره) و صدر المتألهين (قدّه) وأما حديث خلقة آدم على صورته فمأول البقرة من تأويلات
 أن الله تعالى خلق الإنسان خليفة له والاستشهاد انما هو بقوله على صورته حيث أطلق الصورة
 عليه تعالى وهو مجاز البتة وقال الشارح في أول الباب السابق: المراد بالصورة الصفة لا اختصامه
 أي آدم بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له وبالجملة كون ظاهر الحديث مؤولاً
 لا يضر بالمقصود بان النقص إمكان إطلاق الصورة مع التأويل لا بدون التأويل، (ش)

من قبل هشام لأنه يقول : هو صورة أجوف إلى السرة والبقية صمد أي مصمت كما مر
و أمّا ثانياً فلا أنه لا يجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنها مشعرة بالتجسيم
والتركيب أو لأن إطلاق الاسم والصفة عليه متوقف على الإذن و لذلك وقع
الإنكار على القائلين بالصورة في الروايات مطلقاً من غير تفصيل، و أمّا ثالثاً فلا أن
ما ذكره من الحديث المشهور بين العامة و نسبه إلى الخاصة أيضاً فهو على تقدير
صحته مأوّل عند الخاصة و عند أكثر العامة وقد استقصينا في ذكر تأويله ، في أوّل
الباب السابق و سيجيء بعض تأويلاته في باب الروح عن أبي جعفر عليه السلام والله
وليّ التوفيق.

((الاصل))

٦ - « محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر »
« ابن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال : »
« سمعت يونس بن طبيان يقول : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له : إن هشام بن »
« الحكم يقول قولاً عظيماً إلا أنني أختصر لك منه أحرفاً فزعم أن الله جسم لأن »
« الأشياء شيان : جسم و فعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و »
« يجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبو عبد الله عليه السلام : ويحه أما علم أن الجسم »
« محدود متناه والصورة محدودة متناهية فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان »
« و إذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً، قال : قلت : فما أقول؟ قال : لا جسم »
« ولا صودة و هو جسم الأقسام ومصوّر الصور، لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد و »
« لم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق ولا بين »
« المنشئ و المنشأ لكن هو المنشئ فرق بين من جسمه و صورّه و أنشأه، إذ »
« كان لا يشبه شيء ولا يشبه هو شيئاً. »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن)

صالح) في كتاب التوحيد للصدوق رضي الله عنه - عن الحسين بن الحسن ، والحسين ابن علي ، عن صالح بن أبي حماد ، عن بكر بن صالح (عن الحسن بن سعيد ، عن عبدالله بن المغيرة ، عن محمد بن زياد قال : سمعت يونس بن ظبيان (١) يقول دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له : إن هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً صدر ذلك القول منه قبل دخوله في دين الحق محتمل (إلا أنني أختصر لك منه أحرفاً فزعم أن الله جسم لأن الأشياء شيان) أي نوعان (جسم وفعل الجسم (٢) أي فعل صادر من الجسم ، المحصر ممنوع (٣) ولا دليل عليه عقلاً و نقلاً (فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل) لاستحالة احتياج الصانع إلى الفاعل والمحل (و يجوز أن يكون بمعنى الفاعل) و هو الجسم لخلوّه عن المحذور المذكور ، و فيه أنه يلزم احتياج الصانع إلى علة مادية هي الأجزاء ، وعلة فاعلية هي المؤلف بين تلك الأجزاء ، وعلة صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف (فقال أبو عبدالله عليه السلام : ويحه أما علم أن الجسم محدود متناه (٤) أي له أطراف و نهايات

(١) قوله ويونس بن ظبيان، ضعف أصحاب الرجال و قالوا أنه كان يضع الاحاديث والعبارة في هذا الحديث بوضوح من معناه ومضمونه و اما القدح به في هشام بن الحكم فلا. (ش)
(٢) قوله وجسم وفعل الجسم، هكذا نقل ابو محمد بن الحزم دليل المعجزة وتأويل كلام هشام ان الموجود اما ان يكون موجوداً قائماً بذاته كالجوهر بالنسبة الى العرض و اما فعل الجسم اى حالات و عوارض للموجود القائم بالذات فاذا لم يكن الواجب حالاً في غيره فهو قائم بذاته وأراد بالجسم الشيء القائم بذاته. (ش)

(٣) قوله والمحصر ممنوع، ان كان الجسم في كلامه بمعنى الشيء المستقل بذاته فليس المحصر ممنوعاً واما ان كان المراد منه الجسم اللغوي بمناء المتبادر فالمحصر ممنوع بل يمكن أن يكون الموجود مجرداً قائماً بذاته (ش)

(٤) قوله ،أما علم ان الجسم محدود متناه أثبت الحكماء أن كل جسم منناه وقد سبق الإشارة الى بعض أدلتهم في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠ من هذا الجزء ولعل هشام بن الحكم كان يعرف ذلك بالدليل القلبي ولعله لم يكن يعرف ولكن الامام (ع) استدلل بتناهي بعض افراد الجسم فان كثير أمناها *

(والصورة) الجسميّة والنوعيّة والشخصيّة (محدودة متناهية) لوجوب تناهي الأبعاد والأقطار (فإذا احتمل الحدّ احتمال الزيادة والنقصان) لأنّ كلّ قابل للحدّ والنهاية أعنى المقدار قابل للزيادة أو النقصان، لا يتأبى عنهما في حدّ ذاته، وإن استقرّ على حدّ معيّن فإنّما استقرّ عليه من جهة قسر القاسر وجعل الجاعل لامن جهة ذاته (و إذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً) خلقه قادر مريد حكيم و صرفته القدرة القاهرة على وفق الإرادة إلى القبول للجهات المختلفة و ساقته الحكمة البالغة إلى الحدود والنهايات المعيّنة ولم يمكنه التخلف والاستصعاب عن ذلك التصرف فيلزم أن يكون صانع جميع الأشياء مصنوعاً مخلوقاً وأنّه محال (قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصوّر الصور) الواو للحال يعني كيف يكون هو جسماً أو صورة و الحال أنّه فاعل الأجسام والصور كلّها والفاعل

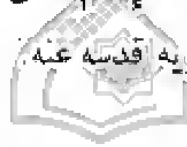
بمفاهيمية على ما يصادف وكل شيء متناه يحتمل الزيادة والنقصان إذا لم يتنع أن يكون أقل أو أكثر مما هو والواجب تعالى لا ينطبق إليه هذا الاحتمال فإن الزائد على مقداره الفعلي لم يوجد فهو ممكن لا واجب والنقصان منه ممكن بأن يفصل منه شيء، وهذا المنفصل ليس بواجب والالتئد وهذا الكلام جار في جميع أجزاء الجسم إلى أن ينتهي إلى أقل جزء - أن فسر - لا يتجزى وجميع هذه ممكن العدم فالجسم الواجب ممكن العدم بأن يفصل منه شيء بعد شيء ونقول أيضاً كل ماهية من شأنها أن تفيل المقادير المختلفة فتخصصها ببعضها ليس بمقتضى ذاتها بل يحتاج إلى فاعل خارج عن طبيعته يرجع له بعض المقادير دون بعض، وهذا يقتضى الاحتياج وخروج الواجب عن كونه واجباً، وإنما عدل الامام (ع) عن إمكان العدم إلى إمكان الزيادة والنقصان لأن تصور عدم الجسم ليس سهلاً على العوام أما تصور الزيادة والنقصان فسهل عليهم، ولا فرق بين العدم والوجود والزيادة والنقصان إلا أن الأولين يشملان كل الجسم والثانيين يختصان بالأبعاد والحاصل أن ما ليس الوجود عين ذاته أمكن تصور عدمه والجسم ليس الوجود عين ذاته ومن أراد تحقّقاً زائداً على ما ذكر فليبه بشرح صدر المتألهين عليه الرحمة ونقله المجلسي

(ره) في مرآة العقول بعبارة (ش)

مباين للمفعول (١) بالبرهان والوجدان (لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص)
 خبر آخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان لما ذكر . يعني كيف يكون جسماً أو
 صورة والحال أنه ليس بقابل للتجزئة والتناهي والتزايد والتناقص في حد ذاته وصفاته
 إذ هذه الأمور من لواحق الإمكان و توابع الحدوث و لوازم المقدار ، و ساحة
 القدس منزّه عنها (لو كان كما يقولون) من أنه جسم أو صورة (لم يكن بين
 الخالق والمخلوق فرق) إذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذات والصفات و
 الاحتياج إلى المجسم والمصور والمبدئ فكون أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً
 ليس بأولى من العكس ، و يتسع حينئذ دائرة مناقشة الملاحظة ، إذ لهم أن
 يقولوا : إذ كان هو جسماً مستغنياً عن الموجد جاز استغناء غيره من الأجسام و
 عوارضها عن الموجد أيضاً (ولا بين المنشئ والمنشأ) أي ولم يكن بين الموجد
 بالامثال والمخلوق لامن شيء فرق وهو باطل بالضرورة (لكن هو المنشئ) (٢)

(١) قوله والفاعل مباين للمفعول، فان قيل لابد أن يكون بين الفاعل و المفعول
 مناسبة فان الشيء لايفعل ضده والحرارة لا توجد البرودة الا بالعرض و النور لا يكون غلة
 للظلمة وهكذا قلنا النور النباين في الرتبة لا في الحقيقة ولايسكن أن يكون نواقص المعلوم
 في العلة وليس في العالم الاسنخ واحد و هو الوجود فاعلمة وجود والمعلوم وجود و ليس
 بين الوجود والوجود تباين الا بالكمال والنقص والشدة والضعف ، وأما الجسم فمعناه وحقيقته
 مقومة بممان عدمية نقصية مثلاً يشغل خيزاً ولا يشغل خيزاً آخر و هذا معنى عدمي و محدود و
 هو أيضاً عدمي و بعيد عن كل شيء غيره، و هو معنى عدمي وله أثر و خاصة معينة لا تتجاوزها
 الى خاصة اخرى. هذه كلها ممان عدمية لا يتحصل حقيقة الجسم الا معها و أما علة و هو
 واجب الوجود فمنزه عن جميع هذه الاعدام و واجب لجميع المعاني الوجودية في كل شيء. (ش)
 (٢) قوله ولكن هو المنشئ، الاوضح في معنى العبارة أن يعود الضمير الى الجسم
 والمنشأ بصيغة اسم المفعول يعني لكن الجسم منشأ و فرق بينه و بين من أنشاء و جسمه و
 صورته و يلزمه حذف كلمة « بينه » للوضوح و هذا تفسير صدر المتألهين وعليهذا قوله (ع)
 فرق بصيغة المصدر و على تفسير الشارح ضمير هو يرجع الى الله تعالى والمنشئ بصيغة اسم
 الفاعل يعني أن الله تعالى هو المنشئ، و « فرق » بصيغة الماضي والمنشئ أنه تعالى ميز بين الاجسام *

هذا في الحقيقة استثناء لتقيض التالي ليتج تقيض المقدّم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو المنشئ وحده وكل ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي إلى عدم الفرق بينهما، ثم أشار إلى دليل آخر على بطلان قولهم بعدم تحقق المشابهة بقوله (فرق بين من جسمه وصوّره و أنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً) «فرق» ماض معلوم من الفرق أو من التفريق وهذه طرف للفرق يعني أنه فرق بين الأشياء ومميزها في الإيجاد بأن جعل بعضها جسماً وبعضها صورة وبعضها غير ذلك وأنشأها على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتى يشبهه شيء و يشبهه هو شيئاً في ذاته و إذا كان كذلك فلا يجوز أن يقع المشابهة بعد الإيجاد في أمر من الأمور لأن ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل الإيجاد نقصاً و إذا لم يكن من كماله كان انضمامه به بعده نقصاً والنقص عليه محال وجب تنزيه قدسه عنه.



((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، عن الحسن »
 « ابن عبد الرحمن الحماني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : إن »
 « هشام بن الحكم زعم أن الله جسم ليس كمثله شيء ، عالم سميع ، بصير ، »
 « قادر ، متكلم ، ناطق ، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ، ليس شيء »
 « منها مخلوقاً فقال: قاتله الله أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاده »
 « الله وأبرء إلى الله من هذا القول ، لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شيء سواه »

والصور بين كل واحد من أفرادها و هو معنى لطيف جداً إلا أن الإطلاق ما ههنا كان أنسب من كلمة من بان يقول فرق بين ما جسم و ما صور و ما أنشأ و كانه أريد بما جسم الماديات و بما صور المثاليات والبرزخيات و بما أنشأ مطلق الموجودات الشامل للمجردات المحضة و تقريب الاستدلال ان الذي أنشأ الامور العتباينة كالجسم والصورة والمجرد يجب أن يكون نسبته الى جميعها نسبة واحدة ، و قال بعض الشارحين هذا رد على بنى العباس وأتباعهم حيث نسبوا الافاعيل السفلية الى العقل النعال و هو عجيب. (ش)

« مخلوق ، إنما تكون الأشياء بإرادته ومشئته، من غير كلام ولا تردد نفس »
« ولا نطق بلسان ».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس) قال العلامة :
إنه رمي بالغلو وعمر عليه ، ضعيف لا يلتفت إليه ولا يعاب بما رواه (عن الحسن بن
عبدالرحمن الحماني) بفتح الحاء المهملة منسوباً إلى حماد و هو اسم رجل ، و
يحتمل أن يكون بضم الجيم و تشديد الميم منسوباً إلى الجمّة، قال الجوهري :
الجمّة بالضم مجتمع شعر الرأس و هو أكثر من الوفرة و يقال للرجل الطويل
الجمّة الجمّاني بالنون على غير قياس و أن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمانة
وهي حبة تعمل من الفضة و في كتاب التوحيد الحمامي بالميم قبل الياء نسبة إلى
حمام أعين و هو اسم بستان قريب من الكوفة و في بعض النسخ الحسين بدل الحسن
ولا أعرف حاله ما (١) (قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إن هشام بن
الحكم زعم أن الله جسم ليس كمثله شيء) يعني أنه جسم ممتاز عن غيره من
الاجسام لا يماثل شيء منها في توريثه ذاته و صفات كماله و نفوت جلاله (عالم سميع
بصير قادر متكلم ناطق) كأنه أراد بذلك أنه سميع بذاته و بصير بذاته و هكذا
(والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد) في أنها نفس الذات (ليس شيء
منها مخلوقاً) فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم و القدرة
(فقال : قائله الله) كناية عن مقتله و إبعاده عن الرحمة (أما علم أن الجسم

(١) قوله و في بعض النسخ الحسين ، والظاهر أنه تصحيف في الكتابة والحسن بن
عبدالرحمن في كل موضع رأيناه في اسناد الاحاديث مكبر لكن لم يذكر في كتب
الرجال ولم يصرحوا في حقه بشيء من المدح والذم و ذكره الشيخ رحمه الله في رجال
الصادق (ع) بنحو ان الحسن بن عبدالرحمن الانصاري الكوفي و اقتصر على نقله صدر
المناهلين في شرحه ، وهو حسن ، (ش)

(محدود) بحدود و نهايات و أطراف و غايات (١) و أقطار و كيفيات و أجزاء و تركيب أو أوضاع و تأليف و صور و ترصيف و كل ما هذا شأنه فهو ممكن مفقور إلى الغير من جهات شتى، والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتر إلى شيء أصلاً (والكلام غير المتكلم) (٢) عطف على الجسماء. يعني أما علم أن الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب إليه من أنه عين ذاته كالعلم والقدرة وأنه غير مخلوق مثلها (معازلة الله) يقال عدت بفلان و استعدت به أي لجأت إليه، وهو عيازي أي ملجائي، و قولهم معازلة الله تقديره أعوذ بالله معاذاً فهو مصدر مضاف مثل سبحانه الله (و أبرء إلى الله من هذا القول) و من دان به، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، و ربما يتوهم أن فيه مدح هشام حيث قال عليه السلام: أبرء من هذا القول ولم يقل

(١) قوله و بحدود و نهايات و أطراف و غايات، ألفاظ مترادفة و قوله : كيفيات يدل على أن الجسم يتأثر بقبول الكيف و قوله : بأجزاء و تركيب يدل على احتياجه لتركبه إلى الأجزاء و قوله : أوضاع يدل على احتياجه إلى المكان و قوله : تأليف و صورة و توصيف يدل على نسب بعض أجزائه إلى بعض و جميع هذه الأمور تدل على الافتقار أذ كل ما ذكر من هذه الأمور لها أقسام و أنواع و أفراد مختلفة لا يمكن أن يجتمع في جسم واحد جميعها و ليس بعضها أولى له من بعض فلا بد أن يكون ثبوت واحد من هذه المقادير والكيفيات الغير المتناهية بعلة و ليس الواجب معلولاً ثم أن هذا يدل على أن علة احتياج الممكن إلى الفاعل مكانه لاحدونه ولا يجب الفاصلة الزمانية بين العلة والمعلول إذ لافاصلة بين المركب و أجزائه أي الصورة والمادة فإذا حمل المادة والصورة حصل المركب من غير فاصلة زمانية و مع ذلك المركب مفقور إلى الأجزاء وكذلك الحصول في المكان والتكيف بكيف معين غير منفصل زماناً عن الجسم و منع فرض كونه واجب الوجود كان قديماً مع كيفه و مكانه و هو محتاج فالتقديم بالزمان لا ينافي إمكان الوجود فليكن هذا في ذكره. (ش)

(٢) قوله : والكلام غير المتكلم، فلا يمكن أن يكون من صفات الذات لأن صفات الذات عين الذات و خالفت الإشاعة فيجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم والقدرة، وبيان بطلانه وأنه غير محقول مبسوط في الكتب الكلامية. (ش)

أبرء من هذا القائل للثنية على أنه نسب إليه هذا القول و هو ليس بقائل به (١)
و هذا التوهم مدفوع بأنه ينافي قوله « قاتله الله » والتوبيخ المذكور بعدم ، و
لما فرغ من توبيخه بعدم علمه بقبح ما ذهب إليه أشار إلى نفي ما اعتقده بقوله
(لجسم ولا صورة ولا تحديد) و هو و إن لم يقل بالصورة والتحديد صريحاً لكن
يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لأن الجسم لا يخلو عنهما (و كل شيء سواء مخلوق)
لاستحالة أن يكون له شريك في الوجود الذاتى فكلامه مخلوق لأنه غيره فليس
الكلام مثل العلم والقدرة و سائر الصفات الذاتية ، وإنما قلنا كأنه أراد بذلك
كذا لأنه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق أن له
علماً و سمعاً و بصرأ و قدرة و كلاماً و نظقاً زائدة على ذاته ، بها يعلم و يسمع و
يبصر و يقدر و يتكلم و ينطق و أن هذه الصفات مشتركة في أنها قديمة غير
مخلوقة و حينئذ قوله « قاتله الله » و كل شيء سواء مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ
القول بزيادة الصفات لا يجمع بأنها غير مخلوقة إذ كل شيء سواء مخلوق، و آخر
الحديث يناسب هذا الاحتمال و قوله « قاتله الله » والكلام غير المتكلم يناسب الاحتمال
الأول و حملة على الاحتمال الثاني حينئذ لا يخلو من دقة و خفاء فليتأمل (إنما
يكون الأشياء بإرادته ومشيئته) « يكون » بسكون الواو من الكون أو بكسر هاو تشديدها
من التكوين يعني إذا تعلقت إرادته بوجود شيء أذن له ذلك الشيء و تحقق
وجوده على غاية من السرعة بلا تخلف ولا بطؤ و ما أمره في ذلك إلا واحدة كلمح
بالبصر أو هو أقرب (من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان) سيحسبه

(١) قوله « وهو ليس بقائل به » هذا مذهب الشارح بعينه إذ قد مر منه في صدر الباب

أن ما نسب من التجسيم إلى هشام بن الحكم غير ثابت بل غير صحيح لكنه أراد هنا المناقشة
في العبارة فقط و في المقام كلام آخر نبه عليه فيما مضى و هو أن القول قديكون مقدوحاً
من غير قدح في قائله و ربما يكون الرجل غير قائل بجسميته تعالى حقيقة بل يعبر بلفظ
الجسم مراداً به الموجود المستقل كما حمل عليه المجلسي (ره) كلام الهشامين و حينئذ
فالتدح في قوله لا في قائله نظير من قال: له ماهية. ولم يرد الماهية المصطلحة و من قال أنه
تعالى مستطيع و سخي بدل أن يقول قادر وجواد، أو عارف بدل أن يقول عالم وهكذا. (ش)

أن الكلام والإرادة حادثان والمقصود هنا نهي أن تكونه للأشياء بأن يصدر عنه الحرف والصوت و ينطق بكلمة كن ونحوها لأن ذلك من صفات الخلق وهو سبحانه منزّه عنها، وكلمة كن في قوله تعالى «كن فيكون» كناية عن تسخير الأشياء و جريان حكمه في إيجادها وإحداثها و بأن يصدر عنه إرادة متسرّدة في النفس وتفكر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كإرادة أحدنا شيئاً فإنها متوقفة على تصوّر الفعل والنظر إلى مصالحه والتفكر في منفعته ليحصل اعتقاد النفع و انبعث الشوق إلى أن يبلغ حداً يرجح الفعل منه على الترك و ما ذلك إلا لنقصان العلم المنزّه جناب الحق عنه، بل إرادته لا إيجاد الأشياء عبارة عن إيجادها وإحداثها و لذلك لا يلزم أن يكون محلاً للحوادث مع أن الإرادة حادثة، و بالجملة فيه تنزيه له جل شأنه أن يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فإنها من عوارض الإمكان، ولو احق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالآلة والتفكر و يحتاج في فعله إلى الحركة التي تشدّ و تضعف والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك.

((الاصل))

٨- «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حكيم قال: «وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق و»
«وصفت له قول هشام بن الحكم فقال: إن الله لا يشبهه شيء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق) قد عرفت تفسيره سابقاً (ووصفت له قول هشام بن الحكم) من أنه جسم (فقال: إن الله لا يشبهه شيء) (١) هذا من أوجز الكلام في تنزيه الواجب عما لا يليق به مثل الجسميّة

(١) قوله «ان الله لا يشبهه شيء» يمكن أن يكون دليلاً نقلياً في مقابلة أهل الظاهر*

والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات المجددة وكمالاتها المستفادة من

* المتمسكين ببعض الاختيار في تجسيم الواجب تعالى وبيانه أنه لو كان جسماً كان شبيهاً بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثله شيء، فإن قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا كالأجسام ونعترف بأنه ليس كمثله شيء؟ قلنا هذا الكلام مشتمل على التناقض اذ لو كان جسماً كان له مثل، و يمكن أن يكون دليلاً عقلياً بأنه لو كان جسماً كان شبيهاً بمخلوقاته و هذا محال لأن وجه الشبه صفة مشتركة بينه وبين خلقه البنية فيلزم تركيب ذاته ممسا به الاشتراك وما به الامتياز، فإن قبل ما نقول في سائر الصفات المشتركة كالعلم والقدرة ؟ قلنا هذه الصفات مشتركة في المفهوم فقط كالوجود لا في الحقيقة وأما الجسمية عند أهل التجسيم فهو حقيقة فينا وحقيقة في الباري تعالى والاشترائك في الحقيقة لا في صرف المفهوم وننقل هنا عن كتاب الاشارات في نفي الجسمية عنه تعالى وفي عدم شبهه له أصلاً وعلى القارئ تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد في الأحاديث والاختلاف بينهما في المعنى قال الشيخ كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لانداته وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية و بالقسمة المنوبة الى هيولى وصورة وكل جسم محسوس فنجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسمينه فكل جسم محسوس وكل متعلق به مبدول، وقال أيضاً: واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء أعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فوجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسى ولا نوعي فلا يحتاج الى أن يتفصل عنها بمعنى فصل أو عرض بل هو منفصل بذاته. انتهى كلامه وبقى في هذه المسئلة غموض وهو أن المنقول عن هشام بن الحكم القول بالجسم وعن ابن سالم القول بالصورة ويدل النقل على أن القولين مختلفان كما مر وأن أصحابنا اختلفوا في التوحيد منهم من يقول انه جسم ومنهم من يقول صورة ولاندرى ما أرادوا بالصورة في مقابل الجسم وروى أن القائل بالصورة قال بالشاب الموفق وقال بأنه أجوف الى السرة والباقي صمد وهل الشاب الموفق الاجسم والاجوف كذلك قلل القائل بالجسم قال بالجسم المادى والقائل بالصورة بالجسم المثالى ولا ينافيه وصفه بالشاب والاجوف اذ أطلق على الاجسام المثالية أمثال ذلك قال تعالى إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع*

الغير المستلزمة للنقصان والافتقار وإذا كان منزهاً عن أمثال هذا ممساً بموجب
النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه بأشرف طرفي النقيض في المرتبة الأعلى
من الكمال وهو العليُّ الكبير.

باب

(صفات الذات) (١)

صفات الذات عند الأشاعرة (٢) ما قام به أو اشتق عن معنى قائم به كالعلم
عجاف، وقال « رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين » وقال « اني
أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تاكل الطير منه » ولكن لفائدة في تحقيق القولين مع ان
النسبة غير ثابتة. (ش)

(١) قوله « صفات الذات » قال صدر المتألهين و تبعه المجلسي (ره) في مرآة العقول
واللفظ لهما رحمهما الله، ان صفاته على ثلاثة اقسام منها سلبية محضة كالقدوسية والفردية و
منها اضافية محضية كالبيدئية (والخالقية) والرازقية و منها حقيقة سواء كانت ذات اضافة
كالعالمية والقادرية اولا كالحيوة والبقاء ولا شك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات
و زيادتها لا توجب انفعالاً ولا تنكراً (وقيل) [لكن يجب ان يعلم] ان السلوب كلها راجعة الى
سلب الامكان [فانه يندرج فيه سلب الجوهرية و سلب الجسمية و سلب المكان والحيز و
الشريك والنقص والمجز والافه و غير ذلك] والاضافات راجعة الى الموجدية و اما
الصفات الحقيقية (فالحكام والامامية) على أنها غير زائدة. ما بين الهلالين زيادة للمجلسي
و بين المعقننين زيادة لصدر المتألهين. (ش)

(٢) « صفات الذات » بالغ أبو محمد بن الحزم على سائر خزعبلاته في انكار اطلاق الصفة على
الله تعالى فقال لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ
عن النبي (ص) بأن الله تعالى صفة او صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضي الله
عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين و من كان هكذا
فلا يحل لاحد أن ينطق به، ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا
يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكورة، قال: و انما اختصر لفظ الصفات»

و عندنا ما لا يجوز سلبه عنه قطُّ فإنَّ العلم مثلاً عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفكُّ ذاته عنها أبداً و أزلاً ، و هذا غير صحيح عندنا إذ لا قديم إلا هو بل ذاته المقدسة علم بكلِّ معلوم وجد أولم يوجد، فالتغيُّر إنما هو في المعلوم و هو معدوم تارة و موجود أخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغيُّر فيه بالزَّيادة و النقصان والظهور. وصفات الفعل عندهم ما اشتق منه من أمر خارج عن الذات كالخالق و المرازق فإنَّهما مشتقان من الخلق والرِّزق، و عندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة فإنَّه كان في الأزل ولم يكن خالقاً ورازقاً، ولا نريد أنَّهُ يتجدَّد له صفاته حادثة كما زعمه طائفة من المعتزلة لأنَّه أجلُّ وأعظم من أن يكون محلَّ الحوادث بل نريد أنَّهُ يفعل هذه الأشياء و يوجدها من غير تغيُّر في ذاته و حدوث صفة له ، و زيادة البحث في باب صفات الفعل.



((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم ، عن محمد بن خالد الطيالسي ، عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان ، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزَّ وجلَّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصرو »
« القدرة ذاته ولا مقدور ، فلمَّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على »
« المعلوم والسمع على المسموع ، والبصر على المبصر ، والقدرة على المقدور ، قال: »

« المعتزلة وعشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة وحسبنا الله و نعم الوكيل انتهى. وما أشبه كلامه بكلام بعض الاخباريين في انكار اصطلاحات اهل الاصول و الحق ان النظر في الصفات أهم و اوجب من اثبات الذات اذ ما من أحد من العقلاء الا ثبت ذاتا هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية ، و اما الخلاف بين المليين وبينهم في الصفات فالانبياء والحكماء يثبتون له العلم والقدرة و غيرهما والماديون و امثالهم يحملون المادة او الاجزاء المنبثثة والمكان و الزمان واجب الوجود فالاختلاف في صفة العلم و القدرة والحياة. (ش)

« قلت: فلم يزل الله متحرراً كذا ؟ قال: فقال: تعالى الله ، إن الحركة صفة محدثة »
 « بالفعل ، قال: قلت: فلم يزل الله متكلاً ؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست »
 « بأزلية ، كان الله عز وجل ولا متكلاً ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن خالد الطيالسي ، عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته (ولامعلوم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنه سيقع لا العلم بأنه واقع لأنه جهل ، أقول: الجهل إنما يلزم لو علم أنه واقع في غير وقته والحق أن علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتيب بالنظر إلى ذاته المقدسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية والحالية والاستقبالية والتقدم والتأخر وإنما هذه الأمور يتحقق في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في حد أنفسها ، فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الآن ، وعلمه بما هو واقع الآن كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغير و تفاوت في علمه أصلاً (و السمع ذاته ولا مسموع (١) والبصر ذاته ولا مبصر) اختلف العلماء في أن السمع

(١) قوله « والسمع ذاته ولا مسموع » من الثابت في الديانات الحقة والشرائع الإلهية الاعتقاد بالدعاء وأن الله تعالى يسمع كل من يدعو وبذلك يبدون الله ويوحدونه ويشنون عليه ويمجدونه وكذلك يبصر عمل كل عامل في الخير والشر والسر والعلانية ولولا ذلك لم يجتنبوا المعاصي وأنه يعلم سراير القلوب وأسرار الضمائر وأما اللبس والشم والذوق فلم يرد التعمد بإطلاقاتها عليه فلا يجوز وأن كان له العلم بالمذوقات والمشروبات والملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق. هنا خلاف بين اتباع المشائين وأصحاب الكلام، فقال الأولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي وقال الآخرون معنى بصره علمه بالمبصرات وسمعه علمه بالمسموعات ولم يبين لي إلى الآن ما الفرق بين القولين مع أنهما متفقان على عدم الاحساس وأن علمه بغير آلة وحاشا أن يتوهم في أكابر التوهم*

والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أخرى غيره؟ فذهب المحققون إلى الأوّل وذهب طائفة إلى الثاني وقالوا : ذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والروايات وإثباتهما بالدليل بعد إثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والحق هو الأوّل لدلالة كثير من الروايات والآية عليه وذكر الخاص مع العام شايع وإثباتهما بالدليل بعد إثبات عموم العلم للدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه أعني العلم بالمسموع، المبصر من حيث أنّه مسموع ومبصر حتّى أنّهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة الذاتية بلا آلة كما أنّهما حاضران عندك بالمشاهدة العينية والملاحظة الآلية، فإثبات السمع والبصر من حيث أنّهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً ومن حيث الخصوصية المذكورة مفقّر إلى دليل عليّحدة، فإن قلت : كما أنّه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثية المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلاً من حيث أنّه ملموس فلم لا يطلق عليه اللّامس للدلالة على أنّه عالم بالملموسات بالحيثية المذكورة، قلنا: لا ريب في أنّه عالم بها من هذه الحيثية لكن إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن حتّى أنّه لو لم يقع الإذن على إطلاق السميع والبصير عليه لما أطلقناهما عليه.

وقال بعض أصحابنا فإن قلت : لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات في الأزل فلم يكن الله سميعاً وبصيراً في الأزل (١) إذ لا يعقل سماع المسموعات

❦ اعتقاد كون الواجب تعالى أنقص في العلم من المخلوقين لكن العوام يظنون العلم بالحق البصري أقوى العلوم وأوضحها ويلزمها أن يكون الواجب تعالى الفاقد للآلة الحاسة أدون في العلم من مخلوقاته وهو باطل، وليس الحكيم المشائي ولا المفكلم بهذه المرتبة من العبادة حتّى يظن في حقهما أنّهما يريدان بما قالوا نقص علمه تعالى وأكملية الحيوان بالقوة الباصرة عليه بل متصورهم أن هذا العلم والكشف الذي يحصل لنا بالبصر حاصل له أوضح وأكمل وأقوى أضافاً مضاعفة ومراتب غير متناهية من غير احتياج إلى آلة، وعبّر عنه المفكلم بأنه علم المبصرات والمشائي بأنه علم بوجه كلي أي بنبيز آلة ولتحقيق على مذهب الاشراقى محل آخر. (ش)

(١) فلم يكن الله سميعاً وبصيراً في الأزل، لا يخفى أن الإدراك بوجوب ارتباطهما بين ❦

الحادثة و إبصار المبصرات الحادثة في الأزل، قلنا إنه تعالى سميع و بصير في الأزل بمعنى أنه كان على وجه إذا وجد المسموع والمبصر لأدركهما عند وجودهما. أقول: كل واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أمّا السؤال فلأنّ السمع و البصر عبارة عن العلم والعلم بالشئ غير متوقف على وجوده . وقد يتحقق ذلك في أفراد البشر فكيف الباري الذي لا يخفى عليه شيء ، و أمّا الجواب فلأنّ فيه اعترافاً في الحقيقة بوجود السؤال و أنه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما وإشعاراً بأنّ فيه جلّ شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

المدرّك والمدرّك والعالم والمعلوم و أن هذا الارتباط في الحس عبارة عن تأثير المحسوس في الحاس بأن يكون الأشياء علة في الجملة والحواس معلولة في حقيقة ما ولا شك أن هذا الإدراك الحسي يستلزم وجود المحسوس بالفعل إذ لو لم يكن بعد موجوداً لم يتعلّل تأثيره في الحس و لذلك لا يجوز لنا رؤية أمور لم توجد بعد وتوجد في الزمان المستقبل وأما الذي وجد في الزمان الماضي وانقضى فربما أمكن تأثيره بالأعداد مثلاً ما تنبه له القديس أغوستينوس من سماع صوت الرعد بعد حدوث سببه بزمان وما يستعده أهل زماننا من أنه يمكن رؤية كواكب كانت موجودة سابقاً و أرسلت نورها إلينا قبل سنين ثم عدت الكواكب وبقي النور فيمكن لنا رؤية شيء كان في الزمان الماضي وأما المستقبل فرؤيته غير ممكنة إذ لا يمكن تأثير ما لم يوجد بعد بوجه ثم أن هذا النوع من الارتباط غير منصور بين الواجب تعالى ومخلوقاته إذ لا يمكن أن يكون ذاته متأثرة من الأشياء حتى يدرك بل الواجب أن يكون الارتباط الموجب للعلم هو عليه الواجب تعالى لمخلوقاته فسمعه وبصره وعلمه راجعة إلى الارتباط العلى بينهما وقد حقق ذلك المحقق الطوسي - قدس سره - في موضعه فبرجع الكلام إلى أن الارتباط بين العالم والمعلوم و السميع والمسموع والبصير والمبصر الذي هو مناط الإدراك قد يكون بتأثير المعلوم في العالم وحينئذ لا يمكن إبصار عالم بوجوده وقد يكون بتأثير العالم في المعلوم فلا مانع من إبصار ما سياتي والحاصل أن الإدراك منفرد على الارتباط والارتباط متوقف على التأثير فان كان بتأثير المعلوم في العالم لم يمكن إدراك ما في المستقبل و أمكن إدراك ما في الماضي حساً وان كان بتأثير العالم في المعلوم جاز إدراك ما في المستقبل والماضي جميعاً . (ش)

(والقدرة ذاته ولا مقدور) لأنه تعالى كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال (١) ولأن القادر هو الذي إنشأ فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وهذا أمر متحقق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر مما قرّر أن هذه الصفات أزليّة و أمّا أنّها نفس ذاته المقدّسة فلا تُثبّط لو كانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدّد واجب الوجود بالذات وإن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن، وبالجمله كان جلّ شأنه علماً سميعاً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدّسة الأحديّة لا بالمعنى المتعارف فيها، وإن لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجوداً فيه فذاته وعلمه وسمعه وبصره وقدرته شيء واحد وإنّما يختلف بحسب اعتبارات يحدّثها العقول بالقياس إلى المخلوقات، فإنّ ذاته المقدّسة من حيث أنّه لا يخفى عليها المعلومات علم ومن حيث أنّه لا يخفى عليها المسموعات سمع وكذا البواقي.

(١) قوله « كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال » هذا الذي ذكره الشارح راجع إلى القادر بالقوة والاستعداد الذي زينه بالنسبة إلى السمع والبصر كما أن أحدنا قادر بالقوة والاستعداد على الكتابة والسمعة وإن لم نكتب بالفعل ولم نصنع بالفعل ومثله رائق ولا مرذوق وخالق ولا مخلوق وهو بديل الظاهر أن المراد أنه القادر بالفعل وحين لا مقدور كما أنه العالم حين لا معلوم والسميع حين لا مسموع والبصير حين لا مبصر كذلك ومرجع الجميع إلى ربط الحادث بالقديم والأشكال المحتاج في ذهن الإنسان هنا هو الأشكال المبروف في مسألة ربط الحادث بالقديم وتأخر الحوادث عن أزليته مع كونه تعالى علّة تامّة ولا يحل الخوض فيه إلا للقول المخالفة عن شواذب الإوهام وعلى سائر الناس الإقرار بما ورد عن الأئمة المعصومين وتفويض معناه اليهم عليهم السلام وما ذكرناه في السمع والبصر كاف هنا قال صدر أهل التحقيق في الأئمة و شارح غوامض أسرار الأئمة عليهم السلام: هذا المقصد في غاية الصعوبة والدقة فإن العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة وقد علمت أن إضافته تعالى كلها راجعة إلى إضافة القيومية فكيف يتصور علم ولا معلوم وقدرة ولا مقدور وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيوم ولا مقوم به وهذه مسألة ربط الحادث بالقديم انتهى. وحله بما ذكر في محله (ش)

(فلما أحدث الأشياء) بواسطة أو غيرها (١) (و كان المعلوم) الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وجد و إن في الكلام اختصاراً أي كان المعلوم و المسموع و المبصر و المقدور (وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور) يعني وقع العلم على ما كان معلوماً في الأزل و انطبق عليه لا على أمر يغيره و لو في الجملة ، و المقصود أن علمه قبل الإيجاد هو بعينه علمه بعد الإيجاد و المعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت و تغير في العلم أصلاً ، و ليس هناك تفاوت إلا تحتق المعلوم في وقت و عدم تحققه قبله . و ليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد لأن علمه تعالى متعلق به قبل الإيجاد و بعده على نحو واحد ، وهذا الذي ذكره هو المذهب الصحيح الذي ذهب إليه الفرقة الناجية الإمامية و أكثر المخالفين ، قال قطب المحققين في درة الثاج : ذهب جمهور مشايخ أهل السنة والمعتزلة إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء إذا وجد لأن من علم علماً قطعياً بأن زيداً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس مثلاً يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنه دخل البلد ، ولو احتاج أحدهما إلى تعلق علم آخر به فاحتاج إليه لظريان الغفلة عن العلم إلا وُل والغفلة على الباري ممتنعة (قال : قلت : فلم يزل الله منحراً كما؟ قال : فقال : تعالى الله) من أن تعرضه الحركة (إن الحركة صفة محدثة بالفعل) لعل المراد بالتحرك التغير والانتقال من حال إلى حال فكان السائل توهم أن العلم والسمع والبصر والقدرة إذا كانت عين الذات و متعلقها هو المعلوم والمسموع و المبصر والمقدور يتغير و يتبدل من حال إلى حال كان العلم يعني الذات يتغير

(١) قوله « بواسطة أو غيرها » أو للتقسيم فإن الموجود قسمان الأول ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الأول على مذهب المشائين والثاني ما صدر منه بواسطة كسابر الممكنات و ليس معنى الوسطة التفويض كما توهمه بعض المغفلين بأن يكون الأول تعالى أوجد العقل الأول ثم فوض أمر إيجاد غيره إليه بل لا مؤثر في الوجود إلا الله كما قال الحكماء و وساطة الوسائط نظير شفاء الأمراض بالأدوية و ازهاق النفس بالسوم (ش)

بتغييره من حال إلى حال أيضاً فأجاب عليه السلام بأن الحركة صفة حادثه متعلقة بالفعل الحادث و هو المعلوم و أخواته دون الفاعل أعني الذات المقدسة (١) المنزهة عن طريان التغيير والانتقال . و قيل : المراد بالتحريك والحركة هنا اليجاد و الخلق ومنشاء السؤال أن السامع لما سمع أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع

(١) قوله ه أعني الذات المتدسة ، لا ريب أن ذاته تعالى لا يصف بالتغير لأن كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلا و أبداً و هذا ضروري في العقل و ضروري في مذهبننا و ان نفوه أحد من أهل الظاهر بما ينافيه فهو نكير من غير التزام بمفاسده . قال القاضي سيد القمي في شرح حديث مروي في الاسماء والصفات عن أبي هاشم الجعفي عن أبي جعفر الثاني (ع) عند شرح قوله (ع) والله واحد لا متجزى ولا متوهم بالقلّة والكثرة و كل متجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق قال القاضي في عد فوائدها الكلام أن هذا الحكم منه (ع) صريح في كفر من زعم أن العالم مهبوط بزمان موهوم نفس أمرى بمتزع من بقاء الواجب تعالى سواء قال ببينية الصفات أولاً ، اذ يلزم كونه تعالى متوهماً بالقلّة والكثرة ، ومن البين أن المتوهم بهما مخلوق عقلاً و نقلاً و هذا كفر محض اما النقل فواضح و أما العقل فلان منشاء الاشتراع في نفس الامر لابد أن يكون حيثية بصح منها انتزاع ذلك دون هذا كما أن الجسم عند من يقول باعتبارية الاطراف بحيث تنتزع هي منها و كونه ذا امتدادات مخصوصة بحيث لو كانت موجودة لكاف هذه التي يشر اليها القائل بوجودها اشارة حسية ، فتوهم الزمان في شيء يقتضي أمرين أحدهما كونه ذا امتداد و اجزاء و حصص يفرص فيه النصف والثلث و غيرهما و يمكن انطباقه لشيء آخر والا لم يصح الانتزاع و ذلك مثل ما يقول بوهمية الزمان الذي نحن فيه ذاته لا بأبي من توهم الانصاف والانطباق والزيادة والنقصان و غير ذلك و ثانيهما كون ألباضه المتوهمه مختلفة الاحوال غير مستقرة على حال والا لم يصح متوهم الزمان المنقضي فيه انتهى كلامه . وهو حسن دقيق و اني لا اوافقه في تكثير القائل بالزمان المنتزع من ذات الواجب و ان كان قولاً فاحشاً في الفساد بل أفحش و أنسد من قول المجسمة لان ما ذكره القاضي من الأدلة الدقيقة التي لا ينوق من حشوة أهل الظاهر التنبيه لها و فهم معانيها ، و قلنا ان الكفر يثبت بانكار التوحيد و *

شرح اصول الكافي - ٢٠ -

أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الأزلية، توهم أن الخلق والابجاد أيضاً عينها فتوهم أنه تعالى لم يزل خالقاً موحداً فأجاب عليه السلام بأن صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق والابجاد من الصفات الحادثة الفعلية.

أقول : لا مجال لهذا التوهم بعد سماع السائل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور و قوله فلما أحدث الأشياء (قال : قلت : فلم يزل الله متكلماً) توهم أن الكلام من الصفات الذاتية وأنه مثل العلم ونحوه عين ذاته (قال : فقال : إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله تعالى ولا متكلم) اتفقت الأمة على أنه تعالى متكلم وقد دلت عليه الآيات ، والروايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحلّه فذهب الإماميون رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنه حادث لدلالة هذه الرواية وغيرها من الروايات المتكثرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه ولأن الكلام عبارة عن الألفاظ المركبة والمعاني المرتبة ولا يعقل منه غيرهما ولا شك أن كل واحد منهما حادث وأيضاً لو كان الكلام قديماً لزم تحقق الخطاب والطلب في الأزل بدون المخاطب وأنه سفيه لا يليق بجناب القدس ، وإذا ثبت حدوثه ثبت أنه ليس عين ذاته تعالى لأن صفاته الذاتية الأزلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا

الرسالة صريحاً أو بمقدمات مفضية اليه بملازمة بينة وقد أمرنا الفارع بحمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة ، وقد رأينا من أهل الظاهر وغيرهم الالتزام بالمقتاضين و بطلانه أظهر من انتزاع مفهوم الزمان من ذات ثابت لا يتغير ورأيت رجلاً لا اتهمه في الدين والورع ولا اعتقد فيه غير التقوى والصلاح يلتزم بإمكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلاً كما حكى القاضي و كان يعتقد نزول الملائكة من خروج الافلاك و يقول لا يمكن عبورهم عن الافلاك من غير خرق والقيام فقبل له كيف يدخلون القبور للسؤال من الاموات أم كيف يدخلون من الجدر والابواب المصدودة كل المد بحيث لا يكون فيه منفذ للهواء قال ان الله قادر على أن يدخلهم من وراء الموانع والسدود فقبل له كيف يقدر تعالى على ذلك ولا يقدر على اجازتهم من الافلاك من غير خرق و جسم الفلك عندهم الطيف من كل جسم . (ش)

قائماً بذاته تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه ، بل هو قائم بالهواء أو بجبرئيل أو بالشجر أو غيره من الأجسام الجمادية ، و كونه تعالى متكلماً عبارة عن إيجاد الكلام في هذه الأمور و أمثالها ، و أورد عليهم بعض متعصي الأشاعرة الإيراد المشهور بين أصحابه و هو أنه لو جاز إطلاق المتكلم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز إطلاق المتحرّك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره ، ثم قال : والحق أن هذه المناقشة ضعيفة أمّا معني فلا أنه لا يمنع منه تعالى أن يخلق الأصوات المخصوصة في جسم حيواني أو جمادي ويجعلها دليلاً على أنه تعالى مرید لشيء أو كاره له و أمّا لفظاً فلا أن النزاع إنما يرجع إلى أمر لغوي و هو أنه هل يصح بحسب اللغة إطلاق المتكلم على خالق تلك الأصوات في الأشياء المذكورة أم لا يصح بل يعتبر في صحة الإطلاق قيام المبدء المشتق منه به والأمر فيه حين هذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم و إنما الدافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى .

أقول : لأدليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه ، و ذهب الأشاعرة إلى أن له تعالى كلاماً نفسياً قديماً قائماً بذاته كسائر الصفات الذاتية عندهم و نحن لانعرفه وهم أيضاً لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين ، قال بعض أصحابنا ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الأيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنه قال ما تُلَفِّظ بالكلام النفسي أحد إلا في أثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد انتهى . ولا ريب في أن هذا إيراد على الأشاعرة و استدللوا على ذلك بأن كلامه تعالى صفة له و كل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وإذ ليس هو هذه الحروف المركبة و معانيها المرتبة الدال عليها اللفظ بحسب الوضع والتأليف لحدوثهما فهو أمر آخر ، و هو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى و أنت تعلم أن هذا الكلام لا طائل تحته لأن قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع و إذ ما يتم ذلك لو ثبت الكلام النفسي فإثباته من باب المصادرة على المطلوب ولو أثبتوه بأنه تعالى متكلم بالاتفاق والمتكلم في اللغة من قام به صفة التكلم والكلام ، قلنا أو لا لا

نسلم أن المتكلم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل أولاً ، ويؤيده ما ذكره الفخر الرازي في أوائل تفسيره الكبير من أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى وثانياً أن الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أن الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة قائمة بها ، وذهب الكرامية إلى أن كلامه (١) حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الأصوات والحروف في ذاته . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .



((الاصل))

٢- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن »

(١) قوله : وذهب الكرامية إلى أن الله في المنظومة :

و نعمة الحدوث في الظنهور قدزادها الخارج عن منظور

فالتزم الكرامية بإمكان كون ذاته تعالى محلاً للحوادث ، وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن ما يستلزم انكار الألوهية استلزماً غير بين لا يوجب الحكم بالكفر فإن الكرامية مع إشاعة مذهبهم واستلزام قولهم نفى الوجوب الذاتي عن الله تعالى لا يجوز الحكم بكفرهم فإن النفي ليس من اللوازم البينة لقولهم ولو كان كل ما يستلزم انكار الواجب كفسراً لكان القول بالجبر والتقويض واثبات الصفات والاعتراف بتعدد القدماء بل نفى الصفات أيضاً موجباً للكفر وفي زماننا جماعة يتكبرون وجوب اللطف على الله تعالى ويستلزم قولهم انكار الرسالة والامامة استلزماً غير بين عندهم ولا يوجب كفرهم بل ليس من فرق المسلمين أحد الا عندهم ما يلزم بالمقدمات الدقيقة نفى الألوهية ونفى الرسالة ولولم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف وأقوالهم خصوصاً أصحاب الحشرو من محدثي العامة لأنهم لا يتقنون للوازم أقوالهم وليس الدين الحق الخالص الا ما ثبت متواتراً عن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين والله التوفيق (ش)

«سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره و لم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره (١)) ذكره في هذا الباب لإفادة أن صفاته الذاتية عين ذاته إذ لو كانت زائدة لكان معه غيره و أن جميع ماسواه حادث وقد دلت الأخبار المتواترة عن أهل الذكر عليهم السلام على أن من يقول بزيادة الصفات و تكثر المعاني فهو مشرك و استدلل الفخر الرازي على زيادتها بوجوه :

(١) قوله «كان الله ولا شيء غيره» الاحتمال الممقول عند القائل بالصفات الزائدة ان تكون الصفات قدبة مع كونها متفرعة على الذات و يبرهن بالحدوث الذاتي اذ معنى الحادث الذاتي أن يكون الشيء مخلوقاً و مع ذلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً والنور معلول لها ولا تكون فصل زمان بين وجود الشمس والنور الا ما يتوهم من لزوم السابقة والعلية و صفات الباري جل شأنه عند أصحاب الصفات امور غير الذات فاما ان تكون متفرعة على الذات بحيث لا يحتمل لها وجود ما لم تكن الذات اولا تكون متفرعة بل كل واحدة موجودة بذاتها و على حياها و على الثاني يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ، و على الاول اما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فان كانت حادثة لزوم خلوقات الواجب عن الصفات زماناً غير متناه بأن لا يكون عالماً ولا قادراً ولا حياً وهكذا وهو باطل وان كانت قديمة زماناً مع كونها متفرعة على الذات ثبت الحدوث الذاتي بأعتراف المتكلم الاشعري وعلى ما ذكرنا فلا يناسب كلام الشارح بطوله هنا اذ لا ينكر القائل بالصفات كان الله ولا شيء غيره وليس هذا رداً عليه و يصدق مع كون الصفات حادثة بالحدوث الذاتي كان الله ولا شيء غيره بل الصحيح ان يريد اثبات العلم والقدره و أمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم والمقدور كما في الحديث السابق وهذا هو المستفاد من كلام الشارحين المصدر والمجلسي رحمهما الله . (ش)

الأول أن صفاته تعالى معلومة لنا وذاته غير معلومة لنا وغير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته .

الثاني لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات عالمة قادرة بمنزلة قولنا: الذات ذات فاستحال أن يكون ذلك محل البحث و أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فإن من قال الذات ذات علم بالضرورة صدقه ومن قال: الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات أو الذات ليست بذات علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات. الثالث لو كانت الصفات عين الذات والذات شيء واحد كان الاستدلال على كونه قادرًا يغني عن الاستدلال على كونه عالمًا وعلى كونه حيًا ، فلمَّا لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص علمنا أن الصفات أمور زائدة على الذات ،

الرابع أن هذه الصفات ليست أموراً سلبية بل ثبوتية فهي أمور حقيقية زائدة على ذاته قائمة بها. ثم أورد على نفسه إشكالات أحدها أن اللازم من هذه الأدلة أن حقيقة الإله مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه ، و ثانيها أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بها وإذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك ثلاثة أمور تلك الحقيقة والوحدة واتصاف الحقيقة بها ، وكذا في الوجود والوجوب كثرة حاصله بسبب الوجود والوجوب والمهية واتصاف المهية بهما ، وثالثها أن هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محال لأن كل شيء يمكن الإخبار عنه ولو بالشيئية ونحوها فتعيَّن الأول فهناك مخبر به ومخبر عنه لأمر واحد ، ثم أراد التفصي عنها بما أوحى الخبيث إلى نفسه فقال : والجواب عن الأول أنه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة بنفسها ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات ، وهذا مما لا امتناع للعقل فيه . وعن الثاني أن لزوم التثبيت حق لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو وبين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد ، فإذا نظرت إليه من حيث هو مع ترك

الالتفات إلى أنه واحد، فهناك يتحقق الوحدة، وهناك حالة عجيبة، فإن العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجود والوجوب. وعن الأخير أنك إذا نظرت إليه من حيث هو من غير أن تخبر عنه بنفي أو إثبات فهناك حق الوصول إلى مبادئ عالم التوحيد. انتهى كلام ذلك الفاضل الذي فضله الشيطان أفضل من فضله فيه.

والجواب عن الأجوبة المذكورة أنها مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة واحدة والذات المعرّاة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة، وهكذا في سائر الصفات. وعن الأدلة المذكورة أنه إما لم يفهم معنى عينية الصفات أو لم يفرق بين المفاهيم الكلية وأفرادها أمّا الأول فلا أن معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين أن ذاته تنوب عن تلك الصفات (١) ويرجع ذلك عند التحقيق إلى نفي الصفات وإثبات ثمراتها ونتائجها للذات وحدها بمعنى أن ما يترتب في الممكنات على الذات مع الصفات يترتب في

(١) قوله ذات تنوب عن تلك الصفات، ليس هذا قول المحققين بل قولهم ما سبأني عن قربان شاء الله تعالى قال صدر المتألهين - قدس سره - : ليس معنى عينيتها وعدم زيادتها مجرد نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل وقدرته عبارة عن نفي العجز، وعلى هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما ليلزم التعطيل ولا أيضاً معنى كونه عالماً وقادراً أن يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته عن تلك الصفات ليلزم أن يكون إطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالماً قادراً - مبعأً بعبارة المجاز فيصح سلبها عنه لانه علامة المجاز ولازمه. انتهى. وقال المجلسي رحمه الله في مرآة العقول : وليس عينيتها وعدم زيادتها بمعنى نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل ليلزم التعطيل فقبل معنى كونه عالماً قادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته عن تلك الصفات والاكثر على انه تصديق آه. انتهى، وهو مأخوذ من الصدر - قدس سره - . (ش)

الواجب على الذات وحدها على الوجه الأتم والأكمل وليس معناه ، أن تلك الصفات عين الذات حقيقة وحينئذ لا يدل شيء مما ذكر على نفي العينية بهذا المعنى و أما الثاني فلأن من قال أن تلك الصفات عين الذات حقيقة لم يرد أن المفهومات الكلية التي لهذه الصفات عين الذات حقيقة ، مثلاً لم يرد أن الوجود الذي يعبر عنه ببودن ، والعلم بالمعنى الذي يعبر عنه بدانستن ، وهكذا البواقي عين الذات بل أراد بالوجود مبدء الآثار و بالعلم مبدء الانكشاف ، و قال : إن أفرادها في الممكنات زائدة على ذاتها بأن الوجود الخاص أعني مبدء الآثار في زائداته على ذاته والعلم الخاص أعني مبدء الانكشاف فيه زائد على ذاته فزيد ليس بوجود وعلم بل هو موجود وعالم بوجود وعلم زائدين على ذاته ، و أما أفرادها في الواجب فهي عين ذاته ، يعني أن ذاته بذاته مبدء الآثار ومبدء الانكشاف لا بصفة زائدة عليه بذاته وجود و وجوب (١) و وحدة و علم و قدرة و حيوة و سميع و بصر إلى غير ذلك وكذا موجود و واجب و واحد و عالم و قادر و حي و سميع و بصر ، لا يقال المشتق إنما يصدق على شيء باعتبار اتصافه بالمشتق منه لا على نفس المشتق منه لأننا نقول : الحصر ممنوع إذ ليس من شرط صدق المشتق على شيء كالموجود والعالم أن يكون يازائه في الخارج أمور ثلاثة موصوف وصفة و اتصاف فلو فرض بياض مجرد قائم بذاته كان أبيض كما كان بياضاً وكذا لو فرض ضوء كذلك كان مضيئاً كما كان ضوءاً وكذا الحال في الوجود

(١) قوله و ذاتاته بذاته وجود آه ، قال صدر المناهين هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته وذاته صفاته ... ذاتاته وجود وعلم قدرة و حيوة و ارادة و سميع و بصر و هو أيضاً موجود عالم قادر حي مرید سميع بصر . فان قلت الموجود ما قام به الوجود والعالم ما قام به العلم وكذا في سائر المشتقات قلنا ليس كذلك ... فاننا لو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه قلنا انه مفرق لنور البصر و انه ابيض و كذا الحال فيما سواه من العالم والقادر فالعالم ما ثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره انتهى .

و قال العلامة المجلسي (ره) : ذاتاته وجود وعلم و قدرة و حيوة و سميع و بصر و هو أيضاً موجود عالم قادر حي سميع بصر ولا يلزم في صدق المشتق قيام المبدء به فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لصدق عليه أنه أبيض . انتهى ، وهذا الكلام مأخوذ من الصدر أيضاً و الغرض من نقل كلامهم تسهيل تصور كون الصفات عين الذات . (ث)

والعلم ونحوه خصوصاً إذا أريد بهما معنى يعمّ المعرض وغيره فإذا ثبت عقلاً ونقلاً وجود فرد منهما قائم بذاته وجب اتّباعه وحيثُ دلّ لادلالة فيما ذكره أوّلاً على نفي العينية بهذا المعنى أيضاً فإنّ ما نعلمه من كلّ صفة هو المفهوم الكلّي دون كلّ فرد منه فلا يبعد أن يكون لهذا المفهوم فرد لا يكون معلوماً لنا لغاية جلالته وعظمته فالدليل دلّ على أنّ تلك المفاهيم الكلّية ليست عين ذات الواجب ولا نزاع فيه والنزاع إنّما هو في عينية أفرادها مع الذات والدليل يدلّ على نفيها.

و كذا لادلالة فيما ذكره ثانياً وثالثاً على نفيها لأنّ ذلك مبنيّ على الخلط بين المفهوم الكلّي والفرد إذ لو كان المراد أنّ الذات بذاتها عين المفاهيم الكلّية كان لما ذكره وجه في الجملة ، وأمّا إذا كان المراد أنّ الذات بذاتها عين أفراد تلك المفاهيم فهو في غاية السقوط لأنّ قولنا الذات عالمة حيثُ ديمرّلة قولنا الذات عين فرد لهذا المفهوم لأنّ الذات ذات والاستدلال عليه لا يفي عن الاستدال على أنّها عين فرد لمفهوم آخر كما لا يخفي والعينية بين الأفراد لا ينافي التغير بين المفاهيم والشبهة نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضاً فإنّ المفاهيم المتغيرة لا يحمل بعضها على بعض وقد يحمل كلّ واحد منها على أفراد الباقي بالحمل المتعارف . فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بأن يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ، ولكن يقال: كلّ موجود واحد وكذا العكس ، فهكذا قياس صفاته الكمالية .

وأما ما ذكره أخيراً من أنّ تلك الصفات أمور حقيقيّة زائدة على ذاته قائمة بها فهو أوّل البحث لأنّ القائل بالعينية يمنع ذلك ويقول : يجوز أن يكون لتلك الصفات فرد قائم بذاته من غير قيام شيء به (ولم يزل عالماً بما يكون) من الكلّيات والجزئيات وقد أنكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيات وقال : لو علم أنّ زيدا في الدار فإن بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجاهل لزوال المعلوم دون العلم وإن لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث التغيّر في علمه كونه محلاً للحوادث .

أقول : ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا الكلام بالموت ونحوه خيراً

له من الدنيا وما فيها أما علم أن الله تعالى لما كان عالماً بكل شيء كما هو
كان عالماً بكون زيد في الدار في وقت معين و يخرج عنها بعد ذلك الوقت، و
كان هذا العلم ثابتاً لم يزل و باقياً لا يزال. و قال قطب المحققين في درة الناج :
زعم هشام بن الحكم أنه تعالى يعلم المهيئات في الأزل و يعلم أفرادها عند وجودها (١)
و استدلل عليه بأنه لو علم الجزئيات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى
و عن العبد لأن ما علم وجوده وجب وجوده و سلب القدرة ينفي الربوبية و
العبودية والوعد والوعيد والثواب والعقاب و بعث الرسل و إنزال الكتب وأجاب

(١) و يعلم أفرادها عند وجودها، قال الشهرستاني في الملل والنحل: ومن مذهب
هشام أنه تعالى لم يزل عالماً بنفسه و يعلم الأشياء بعد كونها يعلم لا يقال فيه محدث أو قديم.
و هذا يخالف ما نقل عنه القطب بعض المتألفين لأنه تعالى على ما حكاه القطب عنده يعلم
جميع المهيئات بوجه كلي و على حكاية الشهرستاني لا يعلم شيئاً لأنفسه و لعل هشام بن
الحكم قال شيئاً لم يزل السامعون والحاكون حقيقة مرادة لأن المؤسسين من أولى الفكر
يتخلل في ذهنهم أمور لم يسبق اليه غيرهم فيخترعون لما يرد في أذهانهم ألفاظاً غير معهودة
الاستعمال قبلهم فيتبادر ذهن السامعين الى معنى ليس مطابقاً لمقصود الناقل ، ألا ترى الى
قوله في العلم لا محدث ولا قديم فإنه لا يفهم منه العامة شيئاً أصلاً فإن الشيء اما محدث أو
قديم ولا واسطة بينهما لكن هشاماً اختلج بهالة معنى متوسط بين المحدث المتبادر منه الحادث
الزماني و بين القديم الذاتي والمتوسط الحادث الثاني فبصر عنه بما عبر، وكذلك كثير من
أساطين الحكمة والشرع لهم اصطلاحات خاصة في معان اختصوا بتعقلها و ربما يذهب ذهن
السامع الى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم ان ما
حكى عن هشام ربما يشبه في ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر الى بعض الفلاسفة من أنه تعالى
لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي و ليس به .

و بالجملة فلا يشارك المعلوم وهو جلالة قدر هشام بن الحكم بما لا يعلم صحته و يظن عدم فهم
الناقلين لمراده و نقل مقصوده محرفاً كما نرى في الازمنة المتأخرة من نقل الأباطيل عن
أساطين العلم لسوء فهم الناقل حتى أني رأيت من يقدح في الفيض مقدس سرمد بأنه مروج
طريق الصوفية او معتقد لمقالاتهم و هو عجيب . (ش)

عنه بأن العلم تابع للمعلوم لأعلة له ، فإن قلت : علمه بالأشياء في الأزل عبارة عن حضورها بعينها عنده و عدم غيبتها عنه و كيف يصح ذلك مع القول بحدوثها قلت : قد عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفاً و نحن نقصر هنا على كلمة إذا تأملت فيها حق التأمل و جرت ذنك اللطيف عن الأحكام الوهّمية علمت أن علمه الأزلي بالحوادث لا ينافي حدوثها ولا يقتضي قدمها و تلك الكلمة هي أنه تعالى شأنه عالم اليوم بالشيء الذي يوجد غداً و ذلك الشيء حاضر عنده اليوم (١) كما أنه حاضر عنده غداً لا لأنه موجود اليوم بل لأنه تعالى لمّا لم يكن زمانياً (٢)

(١) قوله : و ذلك الشيء حاضر عنده ، الشيء الموجود في الزمان المستقبل لا يمكن أن يكون حاضراً مشاهداً لنا الآن لان مشاهدتنا عبارة عن تأثير ذلك الشيء في حاستنا و هو غير موجود الآن حتى يؤثر ولا يجوز قياس علم الله تعالى و ادراكه على مشاهدتنا لان علمه تعالى ليس بتأثير حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضي سواء عنده في الحضور فانه علة للجميع . (ث)

(٢) قوله : لانه لمالم يكن زمانياً ، قد تواتر هذا المعنى عن الائمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أمير المؤمنين (ع) فنقوا عنه الزمان كما نقوا عنه المكان و كما أن الاوهام المامية لا تتصور وجود موجود لافي مكان كذلك لا تتصور وجود موجود لافي زمان و الواجب في ذلك مناهة الدليل العقلي و أقوال الائمة عليهم السلام و ان لم تخضع الواحة لها ، نظير أن الميت جماد والجما لا يخاف عنه فانه ثابت بالعقل و ان لم يعترف به الواحة وفي كتاب اثولوجيا لبعض اليونانيين الشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه فاما الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل قائم هناك فلا مجال له أنه هناك انما يكون موجوداً قائماً كما سيكون في المستقبل ، فالأشياء اذن عند الباري جل ذكره كاملة ثامة زمانية كانت او غير زمانية وهي عنده دائماً و كذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً انتهى ، وما اشبه هذا الكلام بقوله (ع) في هذا الحديث فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولا يمكن أن يكون أحد الكلامين مأخوذاً من الآخر بسهو الراوي و بان ينسب ما رآه في اثولوجيا عن الباقر (ع) او بثبت ما سمعه من الامام في كتاب اثولوجيا فان الامام (ع) مقدم على ترجمة هذا الكتاب أكثر من مائة سنة و كتاب اثولوجيا باللسان اليوناني قديم كان قبل الاسلام متواتراً و ليس هذا الاطلاق *

كان نسبته إلى اليوم والغد على السواء تأمّل تعرف (فعلمه به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأنّ علمه عين ذاته تعالى فكما أنّ ذاته لا تتغير ولا تبدّل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتدّ ولا تضعف أولاً وأبداً بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعده وجودها على نحو واحد وانكشاف تام لا يعزب عنه مثقال ذرة والتغيّر إنّما هو في المعلومات لا تصافها بالعدم تارة وبالوجود أخرى، وإما ما كان علمه بها بنفس ذاته المقدّسة التي هي العلم بجميعها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدّد ولا يتحقّق التفاوت فيه بين الحالين بالأجمال والتفصيل.

((الاصل))

٣- «عبد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهلي، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب إليّ: لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل: منتهى رضاه».

((الشرح))

(عبد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهلي) عبدالله بن يحيى الكاهلي وكاهل أبو قبيلة من أسد وهو كاهل بن أسد بن خزيمة (قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام) يعني الأوّل (في دعاء: الحمد لله منتهى علمه فكتب إليّ: لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى) ينتهي إليه لأنّ علمه من الصفات الذّاتية التي ليس لها حدّ ونهاية ولدلالة هذا الحديث على أنّ العلم من الصفات الذّاتية دون الفعلية التي لها نهاية ذكره في هذا الباب (ولكن قل: منتهى رضاه) من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلّقاً بأفعال العباد وهي متناهية ومن ثمّ قيل: إنّ تمام الكمالات الإنسانية هو منتهى رضاه من عباده، و

* الوحى والعقل وكلام الحكماء والمتكلمين وعلماء الشريعة وأصحاب الحديث من الإمامية في نفى الزمان عنه تعالى كثير لاجابة الى نقلها. (ش)

قال أمير المؤمنين عليه السلام : «وأوصاكم - يعني الله سبحانه - بالتقوى وجعلها منتهى رضاه (١) » وقال أيضاً «جعل الله فيه - يعني في الإسلام - منتهى رضوانه (٢) » وذلك لأن فيه أتم وسيلة للوصول إليه جل شأنه وهو منتهى رضاه من خلقه ، وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو إتيانهم بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات وذلك أمر له نهاية .

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله ؛ عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح ، أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل ، أن خلق الأشياء و كونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها »
« فاعلم ما خلق عند ما خلق و ما كون عند ما كون ؟ فوقع بخطه : لم يزل »
« الله عالماً بالأشياء ، قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله (٣) ، عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح)

(١) النهج قسم الخطاب تحت رقم ١٨١ .

(٢) المصدر تحت رقم ١٩٦ .

(٣) قوله سعد بن عبد الله « قال صدر المتألهين ابن أبي خلف الأشعري القمي يمكن أبا القاسم جليل القدر واسع الاختيار كثير النصائب ثقة شيخ هذه الطائفة و فتيها و وجهها و لقي أبا محمد العسكري ، قال النجاشي و رأيت بعض أصحابنا يضعفون لقائه لأبي محمد (ع) و يقولون : هذه حكاية موضوعة عليه والله أعلم ، ثم ذكر وفاته في سنة ٢٩٩ أو ٣٠١ أو ٣٠٠ انتهى .

أقول واما حديث ملاقاته للعسكري فرواه الصدوق في الاكمال و يتضمن رؤيته للحجة (ع) و سؤاله عن مسائل منها علة ايمان الشيخين قبل ظهور الاسلام و قبل غلبة المؤمنين ، ومنها تفسير كهيعص و انه منزل على شهادة أبي عبد الله الحسين عليه السلام و قال الشهيد الثاني - قدس سره - في :

أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله تعالى أكان يعلم الأشياء قبل أن يخلق الأشياء وكونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون؟ إنما سأل عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن لا يفتد به كما ستعرفه (فوقع عليه السلام بخطه: لم يزل الله تعالى عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء) أزيلية علمه تعالى بالأشياء عقيدة أهل الإسلام (١) والدليل عليه وراء الأحاديث الإجماع والأدلة العقلية المذكورة

❦ حاشية الخلاصة الحكاية ذكرها الصدوق في كمال الدين وأمارات الوضع عليها لائحة .
و أقول مع ذلك راويها جماعة من المجاهيل أو الغلاة ، وقال بعض أهل الحديث ان هذا الخبر يشهد مثله بصحته وقال معترضا على الشهيد رده هذه الاخبار للتقصير في معرفة شأن الائمة الاظهار اذ وجدنا أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل اليهم فهم اما يقدحون فيها او في راويها بل ليس جرم اكثر المتدجين من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الاخبار انتهى . وهذه جرأة عظيمة وطعن في علمائنا بعدم المعرفة وضعف الايمان واصحاب الرجال الذين حكم هذا الرجل بضيقهم في الايمان هم الشيخ والنجاشي وابن الفضال والعلامة الحلبي وابن داود والشهيد الثاني الذين لم نعرف الدين وأولياءه الا بركتهم و بركة تصانيفهم . (ش)

(١) قوله وأزيلية علمه تعالى بالأشياء ، فان قبل العلم اضافة لا بد له من منسبين العالم والمعلوم ومالم يكن كلاهما موجودين لم يمتل حصول العلم . قلنا لئن سلمنا كونه اضافة لا نسلم افتقار الاضافة الى وجود طرفيها في زمان واحد كالمتقدم والمتأخر فان بينهما اضافة و قلنا سابقاً ان الانسان يسمع الرعد بعد ان وجد وعدمه ويتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الابصار عن المبصر ، واذا لم يمتنع ان يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علّة للعلم لم يمتنع ان يتأخر المعلوم اذا كان العالم علّة للعلم فيعلم الله تعالى كل شيء في الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كأنه حاضر عنده كما ان صوت الرعد الماضي حاضر عندنا بعد مضيه وانعدامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود الى الماضي والحال والمستقبل سواء وانما التغير والمضي في الممكنات والله من وراءهم محيط والحق أن العلم فيه تعالى لا يقتضي تغاير المنسبين بل علمه بذاته عين ذاته . و علمه بسائر الاشياء علم تفصيلي في عين الكشف الاجمالي و بيانه موكول الى محله . (ش)

في كتب الكلام قال أبو عبد الله الآبي في كتاب إكمال الإكمال : و لم يخالفهم في ذلك إلا شذمة قليلون نشأوا في آخر زمن الصحابة و قالوا الأمر أقف أي مستأنف مبتدأ ، يعني أن الله تعالى يعلم الأشياء أزلاً وهم قد اختلفوا فقال بعضهم أنه يعلمها قبل أن يخلقها بمعنى أنه إذا أراد إيجاد شيء أحدث لنفسه علماً خارجاً عن ذاته قبل إيجاد ذلك الشيء بزمن ثم يوجده إذ لا يتأتى إلا إيجاد بدون العلم ، فالعلم عنده متقدّم على الوقوع ، و قال بعضهم : إنه يعلمها بعد وقوعها و هما اختلفا في حدوث العلم و اختلفا في التقدّم والتأخر ، و قيل : إنهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه ، و قال البلخي : إن القائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم و لم يبق منهم أحد و كانوا احتجوا عليه بأنه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتج عليهم البخاري بقوله عليه السلام حين سئل عن أولاد الكفار الله أعلم بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سن التكليف والجواب عن استدلالهم العبث ممنوع لأن في الإرسال قطعاً لعذرهم وإكمالاً للحجة عليهم ولأن تعذيبهم منوط بالإرسال لقوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً .

((الاصل))

٥- « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمد بن حمزة قال : كتبت إلى الرضا عليه السلام أسأله : أن مواليك اختلفوا في العلم فقال بعضهم : لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء ، و قال بعضهم : لا نقول : لم يزل الله عالماً ، لأن معنى « يعلم يفعل » فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً . فإن رأيت جعلني الله « فذاك أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه » فكنت عليه السلام بخطئه : لم يزل الله عالماً تبارك و تعالى ذكره . »

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمد بن حمزة قال : كتبت إلى الرضا عليه السلام أسأله : أن « مواليك » أي شيعتك و أنصارك) اختلفوا في العلم

فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً (١) قبل فعل الأشياء وقال بعضهم لا نقول لم يزل الله عالماً لأن معنى يعلم يفعل أي يفعل العلم ويوجد به بناء على أن العلم إدراك وإدراك فعل و كان هذا الفائل توهم أن العالم من الصفات الفعلية مثل الخالق ونحوه وتحقق الصفات الفعلية يقتضي أن يكون معه غير ذلك قال (فإن أثبتنا العلم) وقلنا إنه كان لم يزل عالماً (فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً) وهو العلم الذي مصنوع له و زائد عليه و هذا باطل لأنه متفرد بالوجود في الأزل حيث كان ولم يكن معه شيء و أنت تعلم أن هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات ، أمّا الحق فهو الاعتقاد بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، و أمّا الباطل فهو الاعتقاد بأن العالم صفة فعل يطلق على من يوجد العلم كما أن الخالق يطلق على من يوجد الخلق و وجه بطلانه أن العالم إذا أطلق عليه سبحانه كان من صفاته الذاتية التي يراد بها نفس الذات دون الذات مع صفات موجودة قائمة بها نعم ما ذكره له معنى إذا أطلق العالم على الإنسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجه قوله «معنى يعلم يفعل» بوجه آخر وهو أن معنى يعلم بحسب اللزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على أن العلم بالمعدوم ممتنع ، فإن قلنا بتحقيق العلم في الأزل وجب أن يتحقق المفعول المعلوم فيه أيضاً بعينه ووجوده فقد أثبتنا مع الله غيره و هو المعلومات (فإن رأيت جعلني الله فداك أن

(١) قوله «لم يزل الله عالماً» ان قلت كيف يصير كلام الامام (ع) جواباً لشبهة الخصم لان مبنى شبهته على أن علمه تعالى في الأزل يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل وهذا اثبات الشريك له تعالى في الأزلية و جواب الامام (ع) انه تعالى كان عالماً في الأزل و لا يدفع بذلك شبهته الا أن يضاف اليه أن علمه في الأزل لا يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل ولم يشر اليه الامام (ع) قلت: عن ذلك جوابان الاول انه (ع) لم يكن يصدد دفع الشبهة بل في مقام تعيين الحق من القولين وكان هذا مراد السائل منه والثاني أن مفاد قولنا لم يزل الله عالماً غير المفاد من قولنا أنه يفعل العلم في الأزل و مقصوده (ع) الاكتفاء بالمسارعة الاولى وترك الثانية ولا ريب أن قولنا لم يزل الله عالماً لا يوجب اثبات شيء منه تعالى الا أن ذاته بهذه الصفة. (ش)

تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه (جواب الشرط محذوف أي فعلت أو تطولت أو نحو ذلك) فكتب عليه السلام بخطه لم يزل الله عالماً تبارك أي تطهر عن عيب الجهل وغيره (و تعالى ذكره) عما ينسبه إليه ألسنة الجاهلين و منهم أبو الحسين البصري قال القطب في كتاب درة التاج : ذهب أبو الحسين البصري إلى أن ذاته تعالى تقتضي العلم بالأشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقيق الشرط و يزول العلم عنه عند زوالها و يحدث علم آخر لزوال الشرط ، و ما أفاد عليه السلام من أن ذاته تعالى في الأصل علم بذاته و بجميع الأشياء يبطل أمثال هذه الأقاويل المزخرفة .

« (الأصل) »

٦- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد ، عن عبد الصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكرة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : « جعلت فداك إن رأيت أن تعلمني هل كان الله جل وجهه يعلم قبل أن يخلق » « الخلق أنه وحده ؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم قبل أن يخلق » « شيئاً من خلقه و قال بعضهم : إنما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم أنه لا غيره » « قبل فعل الأشياء فقالوا : إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لا غيره فقد أثبتنا معه » « غيره في أزليته ؟ فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني ما لأعدوه إلى غيره ؟ فكتب » « ما زال الله عالماً تبارك و تعالى ذكره » .

« (الشرح) »

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد ، عن عبد الصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكرة) بضم السين المهملة و فتح الكاف المشددة (قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام) الظاهر أن قلت على سبيل المكاتبة كما يشعر به آخر الحديث (جعلت فداك إن رأيت أن تعلمني هل كان-

الله جلّ وجهه) أي عظمته ذاته المقدسة وارتفعت عن إدراك العقول والحواس لها (يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده) أي أنه متفرد في الوجود الذاتي لا شريك له، أو أنه موجود حال كونه متفرداً في الوجود فوحده على الأول خبر «أن» و على الثاني حال والخبر محذوف (فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم) نفس ذاته و وحدته لاستحالة الجهل عليه (قبل أن يخلق شيئاً من خلقه) وإذا علم ذلك علم جميع الأشياء قبل أن يخلقها لأن ذاته الحقة علم بجميع الأشياء فعلمه بذاته علم بها أيضاً (١) كما بيّن في موضعه (وقال بعضهم إننا معنى يعلم

(١) قوله «فعلمه بذاته علم بها أيضاً» إشارة إلى القاعدة المعروفة بينهم وهي أن بسيط الحقيقة كل الأشياء والانسب لأذهان الأكثرين أن يقال العلم بالعلمة الثامة مستلزم للعلم بالمملول فإذا علم أحد بوجود الفار في مخزن القطر من غير مانع علم بوجود الاحراق و الله تعالى علّة كل شيء و يعلم ذاته فيعلم كل شيء ضمن علمه بذاته وعلمه التفصيلي بكل واحد واحد ليس بوجود كل واحد واحد متعينا بشرط لا عن الغير في ذاته حتى يستلزم التركيب والتجزئة في ذاته بل علمه التفصيلي في عين الكشف الاجمالي لذاته على ما بين في محله فانقطع مادة الشبهة بحذافيرها . فان قيل هؤلاء الموالى أي القابضون للأئمة عليهم السلام كيف خفي عليهم مذهب أئمتهم وذهبوا هذا المذهب الباطل وانا اذا سمعنا قول بعض مقلدة الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي نستوحش و نستغرب وننبرأ منهم و قولهم أقل فحشا و بشاعة من قول اولئك الموالى لان مقلدة الفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بذاته و بكل شيء بوجه و اولئك انكروا علمه تعالى بكل شيء غير ذاته في الازل قلنا اولئك لما لم يكونوا معصومين جاز عليهم الخطأ وكان ردعهم واجبا على الأئمة عليهم السلام و ليس الخطأ والتنبية من الأئمة قادحا فيهم الا اذا أصرروا ولم يقبلوا بدال العلم ثم ان بعضهم مثل هشام بن الحكم على فرض صحة نسبة القول اليهم لم يكن تخطئتهم الا في التعبير و سوء اختيار الاصطلاح وقد يتفق للعلماء استعمال اصطلاحات لا يستحسنه الناس من غير قصد مثل قول المجتهدين هذا رأي و هذا مذبي و اجتهادي مع قول الاخباريين ليس لنا رأي و اجتهاد بل لا نقول الا بما قاله الأئمة عليهم السلام ولا ريب في رجحان الثاني عند العوام و قول بعضهم إعادة المعلوم ممتنعة والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وان الله تعالى لا يدرك الجزئيات اي لا يحس بها

يفعل) فلو علم قبل الخلق أنه وحده لزم أن لا يكون وحده لما استعرفه (فهو اليوم يعلم أنه لاغيره قبل فعل الأشياء) أي فهو اليوم بعد خلق الأشياء يعلم أنه كان واحداً قبل خلق الأشياء ، لم يشاركه شيء في الوجود الأزلي لأن علمه بحدوث الأشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الأزلي وهذا معنى علمه بوحدته (فقالوا) لا ثبات ما ادّعوه من أنه لا يعلم في الأزل أنه وحده، وهذا القول بناء على ما زعموا من أن العالم من الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زائدة على الموصوف كما في الإنسان أو أن علمه بأنه وحده لاغيره يقتضي وجود ذلك الغير لأن تعلّق العلم بالأشياء ممتنع (إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لاغيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته) وذلك الغير هو العلم الذاتي هو فعله تعالى أو المعلوم ، وهذا باطل لأنه متفرد بأزلية الوجود ولأن علمه بأنه لاغيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه (فإن رأيت يا سيدي أن تعلّمني ما لا أعدوه إلى غيره ؟ فكتب عليه ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره) أشار عليه السلام إلى المذهب الصحيح الذي لا يجوز لأحد التجاوز عنه وهو أنه تعالى كان في الأزل عالماً بذاته و بأنه وحده لاغيره (١) ، و بالأشياء قبل وجودها كلياً و جزئياً ، و حقايقها المتميزة

* بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن العامع الجاهل إلى أمور غير مرادة مستبشة و على ذلك ينبغي حمل كلام أمثال هشام بن الحكم في العلم والتجسيم وما ينفل من سائر العلماء و يزعم به الطعن عليهم فإنها جميعاً يحمل على كونها اصطلاحات خاصة بهم. (ش)
(١) قوله «كان في الأزل عالماً بذاته و بأنه وحده» قد مر سابقاً أن الله تعالى منزّه عن الزمان و ان أوهام الناس لا تقدر على تصور ذلك، وقد تكرر في أحاديث هذا الباب عدم جواز التغير في ذاته و عدم جواز الحدوث في علمه وقد ناسب هنا الإشارة إلى بعض أوهام الناس في الزمان لتوضيح المقام فنقول ان الأوهام العامة تزعم المكان والزمان شيئين ثابتين لا يتطرق احتمال العدم فيهما أي لا يمكن فرض عدم الفضاء و عدم الوقت حتى يكونا محتاجين إلى الإيجاد ولولا أن الموجود عندهم منحصر في الجسم لحكموا بأن المكان والزمان واجبا الوجود لكنهم يلتزمون بأمرين متناقضين فيقولون ان الزمان أمر موهوم ينون ليس موحوداً ثم يقولون لا يمكن فرض عدمه والتحقيق أن الزمان الموهوم منصور على وجهين *

بعضها عن بعض، و خواصها و آثارها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

*الاول أن لا يكون له منشأ انتزاع مثل وجود ألف سنة في آن الزوال بين ما قيل الظاهر و ما بعده نظير تصور الف فرسخ في نقطة في منتصف خط . الثاني أن يكون له منشأ انتزاع بأن يترتب حوادث متلاحقة سابقة ولاحقة فيتصور الذهن من ترتبها شيئاً متصلاً غير قار الذات فان فرضنا ذات واجب الوجود المنزّه عن التغيرات وحده قبل أن يخلق شيئاً لم يمكن توهم زمان منتزع من التغير اذ لا تغير في ذاته تعالى ولا شيء آخر متغير حتى ينتزع الزمان منه وينطبق على استمرار ذات الواجب تعالى ولا يمكن حينئذ الا توهم زمان لا يكون له منشأ انتزاع مثل توهم الف سنة في آن واحد ، فما يقال انه مضى على ذات واجب الوجود ازمة غير متناهية من غير أن يكون خلق شيئاً وهم في وهم فيقال لهم هل هذه الازمة الغير المتناهية امر محقق او امر موهوم فان قالوا امر محقق ناقضوا انفسهم وأثبتوا قد بما مع الله تعالى وان قالوا امر موهوم قلنا هل هو من الامور الموهومة التي ليس لها منشأ انتزاع فان قالوا نعم سلمنا لهم ذلك و قلنا انه نظير تصور ألف سنة في آن الزوال ولا فائدة في البحث عنه، و ان قالوا لا بل هو امر موهوم من منشأ انتزاع متغير قلنا ما هذا المتغير الذي ينتزع منه الزمان قبل خلقه الخلاق؟ ان كان هو الله تعالى الله عن التغير و ان كان غيره لم يكن غيره بحسب الفرض موجوداً بعد فليس بين الله تعالى و اول المخلوقات الصادر عنه زمان البتة الا ما هو موهوم بغير منشأ الانتزاع كما يمكن توهم زمان غير متناه بغير منشأ الانتزاع بين حركة اليد و حركة المفتاح و بالجملة فالزمان مخلوق ولم يكن قبل ان يخلق الله الاشياء زمان أصلاً، وربما التزم بعضهم بإمكان انتزاع الزمان من الشيء الثابت المستمر كوجود الله تعالى وهذا يرجع الى انكار ما تواتر من الاحاديث في نفي الزمان عنه تعالى وما هو مرتكز في الاذهان من أن الزمان متغير ولا ينتزع الا من متغير وقد اصر القاضي سعيد القمي رحمه الله في شرح التوحيد على دفع هذا الوهم بل حكم بكفر من يقول بانتزاع الزمان من ذاته تعالى فقط، و قد قلنا سابقاً أنا لانحكم بكفر من يعتقد شيئاً يستلزم الكفر لزوماً غير بين وهذه المسائل الدقيقة ليست مما يوجب اثباتها أو نفيها كفراً و تكليف الناس جميعاً بادراك الحق في هذه المسائل تكليف بما لا يطاق ولا ينافي ذلك اثبات تناهي الحوادث ببرهان التطبيق على ما ثبت في محله (ش)

(باب آخر)

(وهو من الباب الاول)

ذكر فيه ما في الباب الأول من الصفات الذاتية وعينيتها مع زيادة، وهي أنه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزئة ولا تبعيض ولا صفة فيه جل شأنه وأنه مرجع جميع ما سواه .

((الاصل))

١- «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن حماد، عن حريز.»
 «عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم: إنه واحد صمد»
 «أحدي المعنى، ليس بمعاني كثيرة مختلفة، قال: قلت: جعلت فداك يزعم»
 «قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع، قال:»
 «فقال: كذبوا وألحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك، إنه سميعٌ بصيرٌ يسمع بما»
 «يبصر ويبصر بما يسمع، قال: قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه، قال فقال:»
 «تعالى الله إنما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك.»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم أنه واحد) منزّه عن التركيب الخارجي والذهني والتعدد وما يتبعها من الجسميّة والتحيّز وغيرهما (صمد)

(١) قوله «وهو من الباب الاول»، قال صدر المتألهين لان كليهما في صفاته تعالى و الفرق بينهما ان المذكور في الاول أن صفاته تعالى ثابتة في الازل قبل وجود الاشياء بلا تجدد و تغير والمذكور في الاخر أن كل صفة حقيقة هي عين الاخر بلا تفاوت، ولم يذكر المجلسي (ره) هنا شيئاً يوجه به افتراق البابين واتصالهما. (ش)

مرجع لجميع الكائنات لكون وجوده و كماله نفس ذاته و وجوداتها و كمالاتها مستندة إليه (أحدي المعنى) قد يراد به أنه لا يشار كه شيء في وجوده و وجوبه و ربوبيته و غيرها من الصفات الذاتية والفعلية وقد يراد به أنه ليس له صفات زائدة على ذاته فعلى الأول قوله (ليس به ما نى كثيرة مختلفة) تأسيس، وعلى الثاني تفسير وتأكيده يعني ليس هو موصوفاً بصفات متعددة مختلفة زائدة عليه لتزده عن الاتصاف بالصفات والاحتياج إليها، ولحقوق النقص به في مرتبة ذاته، ومشاركة الغير معه في القدم والوجود الأزلي، ولما علم محمد بن مسلم أنه لا يتصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من أثبت لها فلذلك :

(قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر ، و يبصر بغير الذي يسمع) يعني يزعمون أن له معنيين مختلفين و وصفين متغايرين يسمع بأحدهما ويبصر بالآخر فهو عندهم موصوف بمعاني مختلفة و هذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنهم يزعمون أنه يسمع بالأذن و يبصر بالعين كالإنسان، وثانيهما أنهم يزعمون أن سمعه وبصره إدراك قائمان به من غير آلة (قال: فقال كذبوا) على الله «ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة» (وألحدوا) حيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع (وشبهوا) حيث أجروا عليه أحكام الخلق، وقد روي عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عز وجل ما آمن بي من شبّهني بخلقى» (١) (تعالى الله عن ذلك ، إنه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع) أي يسمع بما به يبصر و يبصر بما به يسمع ، يعني يسمع و يبصر بنفس ذاته الحقّة المجردة عن شائبة التكثر والتوصيف ، و هذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن لما فهم ابن مسلم من قوله ﷺ شبهوا أنه أجاب عن سؤاله على الاحتمال الأول وحكم بأن ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسميّة والافتقار إلى الآلة أعاد السؤال لبيان أن المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك :

(١) رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج من حديث الرضا (ع) عنه (ص) هكذا وما

آمن بي من فسر برأية كلامي ، و ما عرفني من شبّهني بخلقى - الحديث .

(قال: قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه) (١) أي يزعمون أنه بصير على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الذي يعبر عنه بالفارسية (بديدن) ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى أمر متحقق ثابت له قائم به بلا آلة العين و يزعمون أنه سميع على مثل هذا الوجه (قال: فقال تعالى الله إنما يعقل) على البناء للمفعول أي إنما يعقل بهذا الوجه (ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك) أي بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه أيضاً تشبيهه بخلقه وفي بعض النسخ على ما يفعلونه و إنما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون أنه بصير على ما يفعلونه و يوجدونه من الإدراك البصري الذي يقوم بهم فمعنى أنه تعالى بصير أنه يوجد الإدراك الذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح .

((الاصل))

٢- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له: أقول: «إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة» و بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، و يبصر بنفسه وليس قولي: إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر و لكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إفهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكلمة لا أن كلمة له «بعض لأن الكل لنا [له] بعض ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك كلمة إلا أنه السميع البصير العالم الخبير بالاختلاف الذات «ولا اختلاف معنى».

(١) قوله «على ما يعقلونه» الظاهر أنه تمام لأول السؤال فانه سأل أولاً عما يوجب اختلاف الصفات و تجزئ الذات بتكثرها فأجاب (ع) بالنفي فاتم السائل سؤاله بان الناس يرون أنفسهم و يقيسون الواجب تعالى عليهم فان سمعهم غير بصيرهم فائتوا الله تعالى ما يعقلونه فأبطال الامام زعمهم وقال أنه تعالى لا يقاس بالمخلوقين فسمعه وبصره شيء واحد، قال أبو- علي بن سينا: الاول تعالى لا يتكرر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون*

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحكم، قال: في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له أقول: إنه سميع بصير) توهم أنه يقول هو سميع بصير بالآتين المعروفتين وقصده من هذا السؤال هو حمل عليه السلام على الإقرار به ليورد عليه أنه حينئذ شبه بالخلق. فكما أنه لا يحتاج إلى الموجد كذلك الخلق لا يحتاجون إلى الموجد فلا يثبت وجود الصانع (فقال أبو عبد الله عليه السلام) لدفع ذلك التوهم وإرشاده إلى الحق الصريح والقول الصحيح (هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة) لتنزّهه عن الأحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) ولدفع ما عسى أن يتوهم من إضافة النفس إليه أنه شيء والنفس شيء آخر قال: (وليس قولني إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر) وهو يسمع بذلك الشيء الآخر كالإنسان (ولكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك) أي أردت إفهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبر العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لا بدّ له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهم السائل جاذبة له إلى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارات مغيّة بغايات خيالية ومشعرة بتركيب وأجزاء عقلية أو خارجية يتنزّه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السائل عما يفيد ظاهر العبارة وهدايته إلى ما هو المقصود منها فلذلك نبّه عليه السلام على براءة الحق عما يفيد ظاهر الكلام المذكور وأرشده إلى ما هو المقصود منه بقوله (فأقول يسمع بكّله) لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولما كان لفظ الكلّ أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أن كلّ له بعض) يسمع هو بجميع أجزائه أو ببعضها (لأنّ الكلّ لنا بعض) تعليل للنفي يعني أنّ الكلّ لنا بعض فإنّ الإنسان مركّب من أجزاء خارجية هي الأعضاء والجوارح والنفس ومن أجزاء ذهنية هي الجنس والفضل فلو كان كلّ له بعض وقع التشابه بيننا وبينه وليس كمثله شيء، ويحتمل أن يكون تعليلاً للمنفى يعني لا يتوهم أنّ كلّ له بعض لأجل أنّ الكلّ المعروف بالصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته. انتهى. (ش)

لنا له بعض لأن الكُلَّ فينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكُلُّ فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة عن أنحاء التركيب والتعدد (و لكن أردت إفهامك) بما يناسبك (والتعبير عن نفسي) فوق توهم التركيب في العبارة لا في المقصود منها (و ليس مرجعي في ذلك كله) أي في قلبي يسمع بنفسه و يسمع بكلمة (إلا أنه السميع البصير) لا تكشف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجردة عن شوائب التكثر (العالم الخبير) تفسير للسميع البصير و توضيح لما هو المقصود منهما (بالاختلاف الذات) بالتركيب والتجزئة والتبعض (ولا اختلاف معنى) أي ولا اختلاف الصفات فإن صفاته عين ذاته فإن ذاته علم باعتبار حضور المعلومات و سمع و بصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات و كذلك البواقي ، و هذا هو التوحيد المطلق الذي هو عبارة عن نفي الاختلاف والتعدد والتكثر بحسب الذات والصفات على الإطلاق و قد مر شرح هذا الحديث في باب إطلاق القول بأنه شيء .

مترجمة (باب)

(الارادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل)

الظاهر أن « باب الارادة » مبتدأ و « أنها » خبره و يحتمل أن يكون « باب الارادة » خبر مبتدأ محذوف و « أنها » بدل الارادة (و سائر صفات الفعل) عطف على الارادة و هو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل و صفات الذات .

((الاصل))

١. « عن محمد بن يحيى العطار ، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، عن « الحسين بن سعيد الأهوازي ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت : لم يزل الله مريداً ؟ قال : إن المريد لا يكون إلا لمراد معه ، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، عن الحسين بن سعيد الا هو ازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت : لم يزل الله تعالى مريداً؟ قال : إن المريد لا يكون إلا لمراد معه) فلو كانت إرادته أزلية كان مراده أيضاً أزلياً فلزم أن يكون معه غيره في الأزل وهو باطل (لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد) فالإرادة من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه في الأزل . ولا يلزم منه نقص لأن صفات الذات المعبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة ، فإن نفيهما عنه يوجب النقص عنه وهو الجهل والعجز ، و ثبوتهما لا يوجب وجود المعلوم والمقدور معه ، لا يقال قوله : ثم أراد دل على اتصافه بإرادة حادثة كما هو مذهب طائفة من المعتزلة وهو باطل لا استحالة اتصافه بالحوادث لأننا نقول المراد بالإرادة الحادثة نفس اليجاد والاحداث كما ينطق به الحديث الآتي ، لا يقال تخصيص اليجاد بوقت دون وقت لا بد له من مخصص والمخصص هو الإرادة فلو كانت الإرادة نفس اليجاد دارلاًنا لانسلم أن المخصص هو الإرادة بل هو الداعي أعني العلم بالنفع والمصلحة واليجاد في هذا الوقت دون غيره وفي الحديث دلالة واضحة على أن الإرادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الأشاعرة خلافاً للمحققين منهم المحقق الطوسي (ره) فانهم ذهبوا إلى أن الإرادة هي الداعي يعني العلم بالنفع والمصلحة ، ويمكن أن يقال ، الإرادة يطلق على معنيين كما صرح به بعض الحكماء الإلهيين (١) أحدهما الإرادة الحادثة وهي

(١) « بعض الحكماء الإلهيين » قال صدر المتألهين والتحقيق أن الإرادة تطلق بالاشتراك الصاعى على معنيين أحدهما ما يفهمه الجمهور وهو الذى صدره الكراهة ولا يجوز على الله تعالى بل إرادته نفس صدور الافعال الحسنة منه وكراهته عدم صدور التبيح عنه تعالى ، وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته لا كاتباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن انتهى ملحقاً ، أقول ويستفاد من كلامه - قدس -

التي فسرت في الحديث بأنها نفس الإيجاد و إحداث الفعل، وثانيهما الارادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها أزلاً و أبداً وهي التي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقق إلى أنها نفس علمه الحق بالمصالح و الخيرات و عين ذاته الأحدثية، و ذهب الأشاعرة إلى أنها صفة غير العلم.

((الاصل))

٢- « محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن « بكر بن صالح ، عن علي بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بكير بن أعين « قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام : علم الله و مشيئته مختلفان أو متفقان ؟ فقال : « العلم ليس هو المشيئة ألا ترى أنك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول : سأفعل ، كذا إن علم الله فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ فإذا شاء كان الذي « شاء كما شاء و علم الله [ال]سابق المشيئة.

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بكر بن أعين ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : علم الله و مشيئته هما مختلفان أو متفقان فقال: العلم ليس هو المشيئة) الظاهر بالنظر إلى عنوان الباب و آخر الحديث أن المراد بهذه المشيئة الارادة الحادثة التي هي نفس الإيجاد لا الارادة القديمة بكل خير التي هي ذاته و عين علمه

* سره. بعد ذلك أن الارادة بالمعنى الثاني وهو العلم بالاصلاح اصطلح خاص بالمنكبين وهي من صفات الذات ولا يجوز حمل ألفاظ الحديث على هذا الاصطلاح الخاص بل الارادة في الحديث هي ما يفهمه الجمهور وهو المعنى الاول ولا ريب أنه من صفات الفعل و أنه حادث في الحيوان ولما لم يمكن الالتزام بالحدوث فيه تعالى اولوه بنفس الفعل الصادر ولم تنقل أصل عبارته لطلولها و ضيق المجال و ان كانت متضمنة لفوائد كثيرة. (ش)

بالخيرات عند المحققين والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لأن الارادة الحادثة من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ، ثم أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال: (ألا ترى أنك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله (١) ولا تقول : سأفعل كذا إن علم الله) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصح هذا القول كما صح ذلك ، ولما لم يصح علم أنها غيره ، أمّا الملازمة فظاهرة و أمّا صحة ذلك القول فلا أنه لاخلاف فيها و لأن قولك إن شاء الله دل على عدم مشيئته بمعنى اليجاد بتوسطك الفعل المطلوب بعد و إلا لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً و هو خلاف الفرض و أنت في تعلّقها به في الاستقبال شك غير عالم به .

و هذا معنى صحيح ولوقلت بدل ذلك: إن علم الله دل هذا القول على عدم تعلّق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكك في تعلّقها به في الاستقبال و كل هذا باطل لأنك تعلم أنه لايعزب عنه مثقال ذرة ، أولاً وأبداً وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله

(١) قوله و سأفعل كذا إن شاء الله ، حرف ان الشرطية دخلت على صيغة الماضي فنقلته الى الاستقبال والمعنى ان شاء الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل وهذا صحيح و أما ان علم الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل غير صحيح لان المشيئة تحدث في المستقبل والعلم حاصل من الازل ولايحدث و انقياس من الشكل الثاني هكذا المشيئة تحدث والعلم لا يحدث فليست المشيئة علماً ، و اعلم أن الفرض من اثبات صفة الارادة أنه تعالى ليس مضطراً في الفعل نظير الفاعل الطبيعي والفاعل في بدء النظر قسماً : فاعل طبيعي كالشمس للنور والدار للحرارة ، و فاعل ارادى كالانسان والمقصود أن قبله تعالى ليس نظير فعل الطبايع بغير شعور و ارادة و أما كونه نظير الانسان في جميع خصوصيات الارادة فغير مقصود فان ارادة الانسان متحقق بامور يستحيل على الله تعالى مثل حدوث العلم و النور والشوق و طلب الفائدة و ربما يقال ثبوت الارادة متوقف على تقدم الزمان على الفعل و ليس كذلك اذ يمكن ان يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً بمشيئته و ارادته وقد يقال لا يمكن الارادة الامع امكان صدور طرفي النقيض وقوعاً و ليس كذلك اذ يصدر العبادة من الانبياء بارادتهم ويستحيل صدور الفسق منهم . (ش)

(فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ) أي لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك بعد ، ووجه الدلالة أنه لو شاءه لكان موجوداً لامتناع تخلف متعلق مشيئته عنها وليس كذلك وإلى هذا الوجه أشار بقوله (فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء) فالقاء للتعليل و بيان لدلالة إن شاء الله على ما مر ، ويحتمل أن يكون هذا الكلام إشارة إلى شيء آخر دل عليه إن شاء الله وهو أن إن شاء الله دل على أنه لم يشأ بعد وعلى أنه إذا شاء في المستقبل وجد ما شاء كما شاء من غير أن يتخلف عن مشيئته بنحو من الأجزاء و مثل هذا المعنى الذي دل عليه إن شاء الله لا يجري في علم الله ، فلا يجوز استعمال إن علم الله بدلاً عنه فعلم المغايرة بين العلم والمشيئة (وعلم الله سابق المشيئة) يحتمل نصب المشيئة على المفعولية وجرها بالإضافة من باب إضافة الصفة إلى المفعول فعلى الأول سابق ماض معلوم من المسابقة ، وعلى الثاني اسم فاعل من السابق .

وفي بعض النسخ المصححة المعتبرة « السابق المشيئة » بتصب المشيئة على أنها مفعول اسم الفاعل المعروف باللام ، وفي بعضها « سابق للمشيئة » ومعنى الجميع واحد وهو أن علم الله تعالى سابق على مشيئته ، وإرادته التي هي الإيجاد فليست مشيئته المتأخرة نفس علمه المتقدم عليها وهذا الكلام كالتأكيد لما فهم من الكلام السابق أو كالتسوية له أو دليل آخر على أن مشيئته غير علمه .

فإن قلت هل يجوز أن يراد بالمشيئة في السؤال والجواب الإرادة التي هي عين ذاته المتعلقة بكل خير و مصالح أم لا ، قلت : الظاهر لا لأن هذه الإرادة هي عين علمه بكل خير عند المحققين لصفة زائدة عليه ولأن إرادة هذه الإرادة لا توافق ظاهر قوله : « إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ » إذ معناه حينئذ سأفعل كذا إن كان هذا الفعل من الخيرات التي تعلقت إرادته الذاتية الحقيقة بأنها خير وعدم وجود هذا الفعل في زمان التكلم لا يدل على أنه لم يتعلق إرادته الذاتية بأنه خير من الخيرات وإنما يدل ذلك على أنه لم يتعلق به الإرادة الحادثة التي هي عين الإيجاد وكذا لا توافق ظاهر قوله « وعلم الله سابق المشيئة » لأن سبق علمه تعالى على المشيئة بهذا المعنى غير ظاهر بل غير متصور .

((الاصل))

٣- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : « قلت : لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال : فقال : « الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . وأما من الله تعالى ، « فأرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات متقية ، « عنه وهي صفات الخلق ، فأرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له : كن فيكون بلا لفظ ، « ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكر ولا كيف لذلك ، كما أنه لا كيف له .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق) سأل عن الفرق بين إرادة الله تعالى وإرادة الخلق و طلب معرفة حقيقتهما (قال : فقال : الإرادة من الخلق الضمير) أي تصوّر الفعل و توجه الذّهن إليه (وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل) « من » صلة ليبدو لا بيان لما ، لأنّ الفعل هو المراد دون الإرادة ، اللهم إلا أن يراد بالفعل مقدّمات الإرادة (١) مثل تصوّر النفع والإذعان به والشوق إليه والعزم له

(١) قوله « مقدّمات الإرادة » أول ما يبدو للمرید تصوّر المعنى فانه ان لم يتصور المعنى لم يكن فاعلا بالإرادة بل هو فاعل طبيعي بلا شعور ، ثم انه ليس كل من تصوّر المعنى يطلبه كشبعان يتصور الطعام بل لابد من ضم صفة أخرى الى التصور وهو التوق ولكن ليس كل من تصوّر معنى واشتاق يطلبه كجائع يتصور الطعام و يشتاق اليه ولا يكون عنده الثمن ليشتريه مثلا بل لابد له وجود اسباب و فقد موانع حتى يعزم فاذا عزم لابد أن يحرك عضلاته في طلبه فربما يطاوعه العضلات و ربما لا يطاوعه فهذه مقدّمات أربع يتخللها التصدّق بحصول نفع أو دفع ضرر و هذا سبب حصول الشوق . والإرادة في اصطلاحهم تطلق على ثلاثة أمور الاول هذا المعنى المركب من المقدّمات الأربع التي تترتب عليه الفعل البتة ، الثاني مرتبة الشوق المذكور وهي في مقابل الكراهة ويسمونها الفناء كثيراً في هذا المعنى ، ويمكن اجتماع الكراهة *

وتحرريك القدرة إلى تحصيل الفعل المراد والحاصل أن إرادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثم تصوّر النفع سواء كان النفع عقلياً أو خيالياً أو عينيّاً أو دنيوياً أو آخروياً، ثم التصديق بترتب ذلك النفع على ذلك الفعل والإذعان به إذعاناً جازماً أو غير جازم، ثم الشوق إليه، ثم العزم الراسخ المحرّك للقوّة والقدرة المحرّكة للعضو إلى تحصيل الفعل على ما ينبغي فالفعل يصدر عن الخلق عن هذه المبادي المترتبة التي هي عبارة عن إرادتهم التامة المستتبعة له (و أمّا من الله فأرادته إحداثه لا غير ذلك) يعني أن إرادته بسيطة وهي إحداث الفعل وإيجاده على وجه يوافق القضاء الأصلي ويطابق العلم الأزلي من الكمال والمقدار والخواص والآثار لا مركبة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولا شيء منها (لأنه لا يروى) أي لا يفعل باستعمال الرويّة يقال: رويت في الأمر تروية أي نظرت فيه ولم أتعجل والاسم الرويّة بفتح الرّاء وكسر الواو وتشديد الباء (ولا يهم) أي لا يقصده من هم الشيء يهم بالضم إذا قصده والاسم الهمة (ولا يتفكر) يعلم حسنه وقبحه والحاصل أنه لا ينظر إلى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولا يهتم بالشوق والعزم المتأكد ولا يتفكر ولا يتأمل فيه ليعرف حسن عاقبته لتنزّه قدسه عن استعمال الرأي وإجالة الهمة وتحريك الشوق والعزم وارتكاب التعمق في الأمور والتفكر في أمر عاقبتها (و هذه الصفات متقيّة عنه) لأنها من لواحق النفوس البشريّة وتوابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزّه عن جميع ذلك (وهي صفات الخلق) لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل أفعالهم على وفق مطالبهم إلى حركات فكريّة وهمة نفسانيّة وأشواق روحانيّة وآلات بدنيّة بحيث لو فقدت إحداها بقوا متحيرين جاهلين لا يجدون إلى وجه الصواب دليلاً ولا إلى طريق الفعل سبيلاً (فإرادة الله تعالى

✽ والإرادة بالنسبة إلى شيء واحد باعتبارين كصلوة في بيت مفصوب فانها مطلوبة ومرادة باعتبار مكرهه باعتبار ولا يمكن الاجتماع فيها بالمعنى الاول، الثالث العلم بالنفع في اصطلاح المتكلمين.

فان قيل : اذا كان التصديق بجلب نفع او دفع ضرر يشغل مقدمات الارادة وكانت ارادة الله تعالى على ماورد في الاخبار ونطاق عليه علماؤنا خالية عن هذه المقدمات مطلقاً ✽

الفعل) أي الإيجاد (١) والاحداث (لأغير ذلك) من الضمير المشتغل على المعاني المذكورة والقاء للتفريع لأنْ مدخولها نتيجة للمقتضيات السابقة ، ثم أشار إلى

* بل ليست الا العلم بالنفع و صدور الفعل لزوم كون أفعال الله تعالى خالية عن الاغراض و الفايات كما يقول به الحكماء . أقول خلوا الافعال عن الغاية مذهب المصلحة والملاحدة والتائلين باليخت والاتفاق واما الحكماء الالهيون فأبطلوا قولهم وردوا عليهم كما مر استشهاده الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام بقول ارسطو في رددهم وفي الشفا ابواب وفصول في نفس مذهبيهم وفي القانون أيضاً في باب منافع الاعضاء والتشريح اثبت العناية الالهية في خلق كل عضو بل في مقداره وشكله وتركيبه وشقوقه وغير ذلك فراجع ، واما نفى الغرض فلان اصطلاحهم وقع واستقر على ما يكمل به الفاعل و ليس واجب الوجود يفعل ليكمل بل كماله سبب لفعله بخلاف الممكن فان فعله سبب كماله . (ش)

(١) قوله و فارادة الله تعالى الفعل أي الإيجاد ، قال الشيخ المفيد - قدس سره - : ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و اشتباهه مما لا يجوز الاعلى ذوى الحاجة والنقص و ذلك لان العقول شاهدة بأن القصد لا يكون الا بقلب كما لا يكون الشهوة والمحبة الا لذى قلب ولا يصح النية والعزم الاعلى ذى خاطر يضطر معها في الفعل الذى ينقلب عليه الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجعل عن الحاجات بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القسود والعزومات و ثبت ان وصفه بالارادة مخالف في منناء لوصف المباد وانها نفس فعلها الاشياء ، بذلك جاء الخبر عن ائمة الهدى (ع) الى آخر ما قال و هذا عين مذهب الحكماء الا ترى الى قوله و بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القسود والعزومات .

و ههنا شبهات مبنية على عدم تدبر الامور كما هي أو على الاختلاف في الاصطلاح منها أنه لو كان الارادة هي العلم بالاصلاح ولا شيء يزيد عليه من همّ و عزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة اذا لم قديم و تعلق العلم قديماً بشيء يوجب كون ذلك الشيء مادام العلم اذ لا يؤثر في وجود الشيء من البارى الاعلم ، والجواب ان العلم مطابق للمعلوم فاذا تم العلم بوجود الشيء في الزمان المعين لم يحدث المعلوم الا في ذلك الزمان المعين *

كيفية إيجاره الأشياء و تنزُّهه عن صفات الخلق تأكيداً لما سبق بقوله (يقول له) لِمَا أَرَادَ وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة (كن فيكون) قوله « كن » إشارة إلى حكمه وقدرته الأزلية وجوب الصدور عن تمام مؤثريته. وقوله « فيكون » إشارة إلى وجوده و دلُّ على اللزوم و عدم التأخر بإلغاء مقتضية التعقُّب بالامهلة (بلا لفظ ولا نطق بلسان) أي يقول ذلك بالاصوت يقرع ولا نطق يسمع، لأنَّ اللفظ و النطق و اللسان من خواصَّ الخلق المنزَّهة قدسه عنها، وينبغي أن يعلم أنَّ إطلاق القول عليه كإطلاق الكلام فأمَّا اللَّفْظ والنطق فلمَّا كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدة لهما وهي اللسان والشفة و غيرهما كانا لا يصدقان في حقِّه تعالى لعدم الآلة هناك والشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنَّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة

« ومنها أن العلم بالاصلاح حاصل للباري تعالى بل هو عين ذات الباري فلم وجوب ترتب الاصلاح على ذاته و امتناع ترتب تغير الاصلاح و هذا يوجب كونه تعالى فاعلاً غير مختار كالطبايع يجب صدور ما يجب عنه و يمنع ما يمنع، والجواب أن الامكان اصطلاحين الامكان الذاتي والامكان الوقوعي والاول صفة الشيء في ذاته والثاني صفة بالنظر اليه مع جميع ما يصحبه و يحيط به من الاوضاع مثلاً صدور المعصية عن الانبياء غير ممكن بالنظر الى عصمتهم و استلزام عدم حجية أقوالهم وأفعالهم و هذا نفى الامكان الوقوعي ولا يوجب كونهم مضطرين الى ترك المعصية حتى لا يكون هذا فضيلة، وكذلك نعلم أن الملحد الجائع في البيت الخالي والطعام حاضر لا يبالى بشهر رمضان و يفطر الهنة و تقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام في حقه و هذا لا يوجب اضطراره الى الافطار مع عدم احتمال غير الافطار منه فما يقال أن القادر المختار هو الذي يصح او يحتمل او يمكن صدور الفعل والتارك منه مبني على مسامحة ما اذ قد لا يصح أو لا يمكن بالامكان الوقوعي منه الاشياء واحد الفعل او التارك و مع ذلك هو فاعل مختار لا يختار الا الطرف الواحد، منها أن الفاعل المختار لا يمكن أن يكون فعلاً قديماً و هذا غير متصور لنا اذ يمكن أن تنطبق ارادته بان يكون في كل زمان له مخلوق من الازل ولا يفتنى ارادة الفاعل المختار بذلك وانما يثبت حدود العالم زماناً عند من ثبت بدليل آخر. (ش)

القول والكلام عليها (ولاهمة) الهمة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتأكد في تحصيل الإنسان ما ينبغي أن يحصل له من تعرف الأمور واختيارها والنظر في مصادرها ومواردها وتحديد البصيرة نحو الأمور المعقولة وإرسال الوهم والخيال وسائر الحواس نحو المعاني والصور المحسوسة المعينة لدرك المقاصد والمطالب مع التألم والغم والهم بسبب فقدها والله سبحانه منزّه عن هذه الأمور (ولا تفكر) لأن التفكر عبارة عن حركة القوة المفكرة في طريق مبادي المطالب والأفعال والانتقال من ضمير إلى ضمير ثم الرجوع منها إلى تلك المطالب ، وهي من خواص الإنسان ، وأيضاً فائدة التفكر تحصيل المعجولات والجهل على الله تعالى محال (ولا كيف لذلك) أي لآلئاته وإيجاده الذي هو من صفاته الفعلية (كما أنه لا كيف له) تعالى أي الله تعالى وإنما الكيفيات للممكنات الموجودة لا لإيجادها ولا لموجدتها الواحد على الإطلاق.

مركز توثيق التراث الحضاري

((الاصل))

٤- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) بعد ما عرفت أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة وأن المراد بالإرادة الحادثة الأحداث والإيجاد جازت أن يكون المراد هنا أن الله تعالى خلق مهية الإيجاد (١) بنفسها من غير

(١) قوله « خلق مهية الإيجاد » حاصله أن المجهول بالاضالة هو الوجود والمهيات مجعولة بالعرض والمعنى أنه تعالى خلق الأشياء بأفائة الوجود عليها وخلق الوجود بنفسه إذ ليس جعل الوجود بأفائة وجود عليه بل بأفأسته . واما مصحح إطلاق المشيئة على الوجود وعلاقة المعجاز التي روعيت فيه فيأتي في كلام صدر المتألهين - قدس - (ش)

إفاضة الوجود عليها بتعلق الجعل على نفس تلك المهيئة أولاً . ثم خلق الأشياء بتلك المهيئة بسبب إفاضة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الأشياء ومربوطة بها فالمشيئة وخلقها من صفاته الفعلية ، أو أن الله تعالى خلق المشيئة والايجاد يعني قدرها تقديرأ صالحاً لنظام الكل بل لنظام كل شيء ثم خلق الأشياء بتلك المشيئة المقدرة في الأزل على ما يقتضيه التقدير الأزلي ، فالمشيئة من صفاته الفعلية وخلقها يعني تقديرها ووزنها من صفاتها الذاتية الأزلية . وقال سيد المحققين رحمه الله: المراد بالمشيئة هنا إرادة المخلوقين (١) المراد أنه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيئة أخرى مباينة لها إذ قد عرفت أن الروية والهمة و الشوق المتأكد التي منها يتقوّم حقيقة المشيئة إنما يكون لأولى الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه مقدس عن ذلك « ثم خلق الأشياء » يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وبذلك تنحل تشكك المتشككين أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقه بإرادتهم واختيارهم سبقاً بالذات لكانت الإرادة أيضاً مسبوقه بإرادة أخرى و كان تسلسل الارادات متعادياً إلى ما لا نهاية له (٢).

(١) قوله « إرادة المخلوقين » والشارح نقل عبادة السيد بالمعنى ، وفي مرآة العقول و كذا الوافي نقل قوله هكذا أن المراد بالمشيئة هنا مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية لنفسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل آء ، و قال الفيض (ره) ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث وكيف لا يكون له مشيئة مخلوقة و حديث ابن مسلم الاتي نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لا حاجة الى نقله و قال فغير ذلك ما يقال ان الأشياء إنما توجد بالوجود و أما الوجود نفسه فلا يفقر الى وجود آخر بل إنما يوجد بنفسه فافهم راشداً و مرجعه الى ما يأتي من تأويل صدر المتألهين - قدس سره - . (ش)

(٢) قوله « الى ما لا نهاية له » هذا آخر كلام المحقق الداماد و اعلم أن العلامة المجلسي رحمه الله نقل خمسة وجوه في تأويل الحديث وتأويل السيد ثالثها ، ثم قال الرابع ما ذكره بعض الافاضل و نقل كلام صاحب الوافي الى آخره بحذف قوله أخيراً فافهم راشداً ثم قال الخامس ما ذكره بعض المحققين و مراده صدر المتألهين - قدس سره - فإنه بعد ما حقق في شرح الحديث السابق ان إرادة الله المتجددة هي نفس أفعاله المتجددة الكائنة *

((الاصل))

٥- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن محمد بن عيسى ، عن
« المشرفي حمزة بن المرتفع ، عن بعض أصحابنا قال : كنت في مجلس أبي
« جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تبارك و
« تعالى : « و من يحلل عليه غضبي فقد هوى » ما ذلك الغضب فقال أبو جعفر عليه السلام :
« هو العقاب يا عمرو إنه من زعم أن الله قد زال من شيء إلى شيء فقد وصفه صفته
« مخلوق و إن الله تعالى لا يستغفره شيء فيغيره ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي ، عن محمد بن عيسى ، عن المشرفي)
ضبطه بعض الأصحاب (١) بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء والغاء بعدها نسبة

* الفاسدة فارادته لكل حادث بالمعنى الإضافي يرجع إلى إيجاده و بمعنى المرادية ترجع
إلى وجوده قال : نحن إذا فعلنا شيئاً بقدرتنا و اختبارنا فإردناه أولاً ثم فعلناه بسبب الإرادة
فالإرادة نشأت من أنفسنا بذاتها لا بإرادة أخرى و لا لتسلسل الأمر إلى النهاية فالإرادة
مرادة لذاتها والفعل مراد بالإرادة و كذا الشهوة في الحيوان مشتقة لذاتها لذيسة
بنفسها و سائر الأشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة و هي نفس
وجودات الأشياء فان الوجود خير و مؤثر لذاته و معمول بنفسه و الأشياء مشيئة بسا الوجود
و كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالسدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية و
المشيئة و ليس الخبر المحض الذي لا يشوبه شر إلا الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم و نقص
و هو ذات الباري جل مجده فهو المراد الحقيقي إلى آخر ما حققه انتهى كلام المجلسي (ره)
وهو نفس عبارة صدر المتألهين و حكى بعده كلاماً لابن سينا لم ينقله المجلسي و هو من العجائب
في هذا الحديث نفس القزويني المشبهة بالماء فانه مادة لان كل موجود و هو ساقط لان المجردات
ليست من الماء (ش)

(١) قوله « ضبطه بعض الأصحاب » - و الصحيح السكوت عن ترجمة هذا الرجل
و عدم التمسك له كما قبله صدر المتألهين اذ لا يعلم من كتب الرجال فيه شيء
يتمد به. (ش)

إلى مشارف الشام قرى بقرب المدين ، وقيل : قرى بين بلاد الرّيف وجزيرة العرب تدنو من الرّيف ، قيل لها ذلك لأنّها أشرفت على السّواد ، والضبط بالقاف تصحيف و هو هاشم وقيل هشام بن إبراهيم العبّاسي روى عن الرّضا عليه السلام ، وفي كتاب الرّجال في أصحاب الرّضا عليه السلام ابن هاشم العبّاسي (حمزة بن المرتفع) بدل عن المشرفي هكذا في النسخ التي رأيناها وقال بعض الأصحاب هذا من تحريفات النّاسخين والصحيح « عن حمزة بن الربيع » كما في كتاب التوحيد للمصنوع رحمه الله و هو حمزة بن الربيع المصنوع على التشيع (عن بعض أصحابنا) فبي كتاب التوحيد عمّن ذكره (قال : كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تعالى « ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى » ما ذلك الغضب ؟) أمّا كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحرارة قوّتها الغضبيّة عن تصوّر المؤذي والضارّ لأرادة مقاومته ودفعه و هو يوجب ثوران دم القلب و تحرّك النفس من حال إلى حال لأرادة الاتّقام وإيقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه و كان ذلك من خواصّ المخلوق القابل للأفعال والتغيّر من حال إلى حال أشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه (فقال أبو جعفر عليه السلام : هو العقاب) أي عقاب العاصي وعذاب المخالف لأوامره ونواهيّه مجازاً من باب إطلاق السبب على المسبّب والأثر على المؤثر وعلى هذا ، المراد برحمته التي في الأصل رقة القلب إثابة المطيع والاحسان إليه بالانعام والاكّرام وقد فسّر رحمته و غضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلّمين ، وقال بعضهم : المراد بهما إرادة العقوبة والإثابة ، ولعلّ هذا القول يعود إلى الأوّل لما عرفت من أنّ إرادته عبارة عن الأحداث والايّجاد ، وبعض العامة حملها على الإرادة الأزليّة التي هي العلم بعقوبة العاصي وإثابة المطيع ويلزم [هـ] العقوبة والإثابة لذلك قال الرّحمة والغضب من صفات الذّاتيّة وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات العمليّة ، وأمّا أشار عليه السلام إلى المقصود من الغضب أشار إلى عدم جواز حمله فيه جلّ شأنه على المعنى المعروف في الخلق بقوله (يا عمرو إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء) وانتقل من حال إلى حال بأيّ وجه وأيّ سبب كان (فتد وصفه صفة مخلوق) و من وصفه بصفة مخلوق

ج ٣ باب الإرادة أنها من صفات الفعل فمما صفات الفعل - ح ٦ - ٣٥٧.

فقد أشرك به وأقرّ باله سواء ، وقوله « صفة مخلوق » إمّا مفعول مطلق أو منصوب بنزع الحافض (وإنّ الله تعالى) عطف على قوله « إنّ من زعم » (لا يستغزّه شيء فيغيره) أي لا يستخفّه ولا يفرّعه شيء ولا يزعبه ولا يطيره أمر فيغيره من حال إلى حال ومن وصف إلى وصف لأنّ ذلك من لواحق الامكان القابل للتعال من الغير و قدس الحق منزّه عنها .

((الاصل))

٦- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم في حديث الزّناديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له : « فله رضا و سخط ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين و ذلك أن الرّضا حال تدخل عليه فتقله من حال إلى حال لأنّ المخلوق أجوف معتمل مركب ، للأشياء فيه مدخل ، و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنّه واحدٌ واحدٌ المعنى فرضاءه ثوابه و سخطه عقابه من غير شيء » يتداخله فيه بجه و يتقله من حال إلى حال ، لأنّ ذلك من صفة المخلوقين » العاجزين المحتاجين .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم في حديث الزّناديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له : فله رضا و سخط) غرضه من هذا السؤال إمّا الاستعلام أو الإلزام بتشبيهه بالخلق (فقال أبو عبد الله عليه السلام : نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين) أي ليس رضا و سخطه على المعنى الذي يوجد منهم (و ذلك أن الرّضا) من المخلوق (حال تدخل عليه فتقله من حال إلى حال) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « و ذلك أن الرّضا والسخط دخال يدخل عليه فيقله من حال إلى حال » و ما ذكره عليه السلام من أنّ الرّضا حال أو دخال مصرّح به في الحكمة العملية ومبدؤه تصديق أحد

بما يوافقه و يلائمه عند تصوّر كونه موافقاً و ملائماً له و إدعائه بأنّ ما قضاء الله تعالى و قدره حقّ موافق للمصلحة و إن لم يعلم وجهها فأنّه إذا حصل له هذا التصديق و الاذعان حصولاً لا يعارضه الوهم و الخيال ينفع قلبه و يدخل فيه حالة راسخة و هيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز و الاضطراب إلى وصف الاطمئنان و الانقياد و هو يتلقّى ما يرد عليه بالقبول و يرضى به و إن كان أمراً مستبشعاً في بادي النظر، وقد أشار عليه السلام إلى تعليل أنّ رضاء المخلوق حال مذكورة و أنّ ذلك يلائمه و لا يلائم ذاته و حقيقته بقوله:

(لأنّ المخلوق أجوف) (١) أي ذاجوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدأخل الذي فيه القلب، وجوف الانسان و غيره بطنه (معتمل) اعتمل اضطرب في العمل لعل المراد أن في صنعها اضطراباً لبناء خلقته على أمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أن له في عمل نفسه وإدراكاته وتحصيل كفاياته النفسانية اضطراباً و انقلاباً من حال إلى حال (مركب) من أجزاء متباينة في الحقيقة

(١) قوله أجوف : لا يجعل الشيء أجوف إلا لأن يكون وعاء لشيء يدخل فيه و ابن آدم أجوف و جميع أعضائه بدنه وعاء لشيء يجري فيه حتى العروق والأعصاب و قوله معتمل أي شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه و يحلله و يخرج فضله و هذا حياة البدن و مركب من أجزاء متباينة بنسبة معينة محدودة إذا قل بعض الأجزاء عن مقداره الطبيعي طلبه كالعطش يطلب به الماء أو زاد عنه طلب الدفع كالمنى يطلب به الوقاع، وهذه الأمور الثلاثة سبب الرضا والغضب و ليس لله تعالى مثل تلك. فإن قيل ليس كل الرضا والغضب ناشئاً من حالات البدن فقد برضى وبسر الانسان لكمال روحاني كالعلم والتقوى والتقرب إلى الله تعالى و يغضب لنفس روحاني في نفسه أو غيره كجهل و معصية. قلنا عن ذلك جوابان الاول أن الاجوف اعم من النفس الجسماني والروحاني والاعتمال اعم من حركات البدن الحيوية وجهد النفس للوصول إلى غايتها، والتركيب من الأجزاء اعم من التركيب عن العناصر و الاخلاق والميول المختلفة النفسانية. الجواب الثاني انه ما من رضا روحاني أو غضب روحاني الا و يؤثر في البدن كما يتأثر من البدن لمكان ارتباطهما معاً ولا يسمى رضا و غضباً في اللغة الا باعتبار ظهوره في البدن والله منزّه عنه (ش).

ج ٣ باب الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل - ح ٦ - ٣٥٩ -

متخالفة في الصورة والكيفية أو من ذات و صفات، ومن ثم قيل كل ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذات والوجود والصفات (لأشياء فيه مدخل) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا والسخط وغيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له طريق دخولها فيه وتغييره من حال إلى حال، ولا ينافيه ذلك لأن وضعه وتركيبه على التغيير والانقلاب، وثانيهما أن يراد أن الأشياء المتغيرة في الصورة والكيفية التي يقتضي كل واحد منهما تغيير الآخر وانكساره مدخلاً في تحقق حقيقته وإذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيات فيه وتحريكه من حال إلى حال لا ينافيه في حقيقته وذاته.

(و خالفنا لمدخل للأشياء فيه) بأحد الوجهين المذكورين (لأنه واحد) لا تركيب فيه أصلاً لاذهنأ ولا خارجاً وهذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً (وأحدي الذات) ليس وجوده زائداً على ذاته والعطف دل على المغايرة، ويحتمل التفسير أيضاً، ويؤيده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق - رحمه الله - حيث قال فيه لانه واحد أحدي الذات (وأحدي المعنى) ليست له صفات متكثرة متغايرة زائدة على ذاته ففي الأول إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذات لعدم تركيبه من الأجزاء وفي الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجوده عين ذاته وفي الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحق من كل جهة (فرضاء ثوابه) للمطيع (وسخطه عقابه) للعاصي، وقيل: رضاء إرادة ثوابه وسخطه إرادة عقابه. وقال بعض العامة: رضاء علمه بطاعة العبد وسخطه علمه بعصيانه (من غير شيء يتداخله فيه بجه) أي يثيره ويحركه من حاجه الشيء أو من هيجته إذا أثاره (و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين) في ذواتهم إلى أجزاء وفي وجوداتهم إلى موجد وفي كمالاتهم إلى مداخل وأفعالات وأمثال الله القادر الخالق الغني المطلق فهو منزّه عن جميع ذلك و متقدّس عن التغيير والانشغال والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنه إذا نسب الرضا والسخط والحب والبغض والموالة والمعاداة إلى الله سبحانه وجب تأويلها وصرفها إلى معنى يصح

في حقه لأن نسبة معانيها المعروفة فينا إليه غير صحيحة إذا الرضا فينا حالة للنفس
توجب تغييرها و انبساطها لا يصل النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه. والسيخط حالة
أخرى توجب تغييرها و انقباضها و تحركها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه
والمحبة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والقبض حالة لها توجب الإعراض
عنه و إيصال الضرر إليه وقريب منهما الموالاة والمعاداة و كل ذلك عليه سبحانه
محال ، فوجب التأويل والتأويل أن الرضا والمحبة والموالاة بمعنى الإثابة و
الإحسان و إيصال النفع، وأضدادها بمعنى العقوبة و عدم الإحسان إما على سبيل
الاشتراك أو على سبيل التجويز.

((الاصل))

٧. « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير
عن ابن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة »
((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه عن ابن أبي عمير ،
عن ابن أذينة ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة) قد عرفت
مما ذكر أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء وإحداثه ، فهي
من الصفات الفعلية و للتمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية طريقان أحدهما
أن كل صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية و كل صفة
توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية ، و ثانيهما أن كل صفة لا يجوز أن
يتعلق بها قدرته و إرادته فهي من صفات الذات و كل صفة يجوز أن يتعلق بها
قدرته و إرادته فهي من صفات الفعل والمصنف أشار إلى الأول بقوله :

((الاصل))

* (جملة القول في صفات الذات و صفات الفعل) * (١)

« إن كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل »

(١) قوله « جملة القول في صفات الذات » قال صدر المتألهين (ره) ذكر الشيخ *

« و تفسير هذه الجملة : أُنْكَ تَنْبِتُ فِي الْوُجُودِ مَا يَرِيدُ وَ مَا لَا يَرِيدُ وَ مَا يَرْضَاهُ »
 « وَ مَا يَسْخَطُهُ وَ مَا يَحِبُّ وَ مَا يَبْغِضُ فَلَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ مِثْلَ الْعِلْمِ »
 « وَالْقُدْرَةُ كَانَتْ مَا لَا يَرِيدُ نَاقِضاً لَتِلْكَ الصِّفَةِ وَلَوْ كَانَتْ مَا يَحِبُّ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ كَانَتْ »
 « مَا يَبْغِضُ نَاقِضاً لَتِلْكَ الصِّفَةِ ، أَلَا تَرَى أَنَّنَا لَا نَجِدُ فِي الْوُجُودِ مَا لَا يَعْلَمُ وَ مَا لَا يَقْدِرُ »
 « عَلَيْهِ وَ كَذَلِكَ صِفَاتُ ذَاتِهِ الْأَزَلِيِّ لَسْنَا نَصِفُهُ بِقُدْرَةٍ وَ عِجْزٍ [وَ عِلْمٍ وَ جَهْلٍ وَ سَفَهٍ »
 « وَ حِكْمَةٍ وَ خَطَأٍ وَ عِزٍّ] وَ ذَلَّةٍ ، وَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَحِبُّ مِنْ أَطَاعِهِ وَ يَبْغِضُ مِنْ »
 « عَصَاهُ وَ يُوَالِي مِنْ أَطَاعِهِ وَ يَعَادِي مِنْ عَصَاهُ وَ إِنَّهُ يَرْضَاهُ وَ يَسْخَطُ ، وَ يُقَالَ فِي »
 « الدُّعَاءِ اللَّهُمَّ ارْضَ عَنِّي وَ لَا تَسْخَطْ عَلَيَّ وَ تَوَلَّنِي وَ لَا تَعَادِنِي وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَقْدِرُ »
 « أَنْ يَعْلَمَ وَ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَعْلَمَ وَ يَقْدِرُ أَنْ يَمْلِكَ وَ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَمْلِكَ ، وَ يَقْدِرُ أَنْ »
 « يَكُونَ عَزِيزاً حَكِيماً وَ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ عَزِيزاً حَكِيماً ، وَ يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ »
 « جَوَاداً وَ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ جَوَاداً ، وَ يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ غَفُوراً وَ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ »
 « غَفُوراً . وَ لَا يَجُوزُ أَيْضاً أَنْ يُقَالَ : أَرَادَ أَنْ يَكُونَ رَبّاً قَدِيماً وَ عَزِيزاً وَ حَكِيماً »
 « وَ مَالِكاً وَ عَالِماً وَ قَادِراً لِأَنَّ هَذِهِ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ ، »
 « أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالَ : أَرَادَ هَذَا وَلَمْ يَرِدْ هَذَا وَ صِفَاتِ الذَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ »
 « مِنْهَا ضِدُّهَا . يُقَالَ : حَيٌّ وَ عَالَمٌ وَ سَمِيعٌ وَ بَصِيرٌ وَ عَزِيزٌ وَ حَكِيمٌ ، غَنِيٌّ ، »
 « حَلِيمٌ ، عَدْلٌ ، كَرِيمٌ . فَالْعِلْمُ ضِدُّ الْجَهْلِ ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّ الْعِجْزِ ، وَ الْحَيَاةُ »
 « ضِدُّهَا الْمَوْتُ . وَ الْعِزَّةُ ضِدُّهَا الذَّلَّةُ . وَ الْحِكْمَةُ ضِدُّهَا الْخَطَأُ وَ ضِدُّ الْحِلْمِ »
 « الْعِجْلَةُ وَ الْجَهْلُ ، وَ ضِدُّ الْعَدْلِ الْجَوْرُ وَ الظُّلْمُ . »

((الشرح))

(أن كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل)

* (ره) في هذا الحديث قاعدة علمية لها يعرف الفرق بين صفات ذاته وصفات أفعاله وهي أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لأن صفات الذات لأن صفاته الذاتية كلها عين ذاته وذاته مما لا ضده و هذا قانون جملي في معرفة صفات الذات و صفات الفعل ثم فسره و مزجه بذكر الأمثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهى، وقال الناضل المجلسي *

(١) قوله « جملة القول » مبتدأ وقوله « في صفات الذات » متعلق بالقول أو بالجملة و قوله « أن » مع اسمه و خبره خبر المبتدأ . وقوله « وصفت الله بهما » صفة لشيئين و قوله « أو كانا » جملة حالية و قوله « فذلك » خبر أن و إدخال الفاء باعتبار أن اسم « أن » مشتمل على معنى الشرط ، وتوحيد اسم الإشارة باعتبار أنه إشارة إلى لفظ « كل » والحاصل أن « كل » شيئين متضادين وصفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فإنه يقال أحب من أطاعه و أبغض من عصاه و كلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لا من صفات الذات لأنه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات و بضدّها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم و جاهل و قادر و عاجز (و تفسير هذه الجملة) اختلف العلماء في أن هذا الجملة وتفسيرها من كلام المصنّف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنّهما من تمة الحديث كما يقتضيه السوق ولا صارف هناك يوجب حملهما على أنّهما من كلام المصنّف ، وقال السيد المحقق الدّاماد والفاضل الأمين الأسترآبادي أنّهما من كلام المصنّف فإنّ أحاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و ليس فيه جملة القول إلى آخره بل فيه بيان المعيار المميز بين صفات الذات و صفات الفعل بوجه قريب من كلام المصنّف (إنك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرضاه و ما يسخطه و ما يحب و ما يبغض) قد عرفت معنى رضاه وسخطه وحبّه وبغضه قبل ذلك ، توضيح المقصود أن الشيء على خمسة أقسام لأنّه إما خير محض أو خير غالب ، أو شر محض أو شر غالب أو خير و شر على السواء وهو تعالى يريد الأوّلين بالذات من حيث أنّهما خير وإرادته الشرّ التّابع للثاني إنّما هو بالعرض من جهة أنّه تابع للخير للغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلاثة الأخيرة أصلاً لا بالذات ولا بالعرض ، ومن ثمّ انحصر فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشرّ

✽ رحمه الله غرضه الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل و أبان ذلك بوجوه الأول أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات لأن صفات الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لا ضد له ثم بين ذلك في ضمن الأمثلة و أن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين محال انتهى ، و هو عين كلام صدد المتألهين وإنما لم ينسبه إليه لانه نقل آخر عبارته بالمعنى وإن أورد أول كلامه بلفظه . (ش)

(فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة الإرادة و ذلك لأن ما يريد على تقدير كون الإرادة من صفات الذات معناه أنه يريد جميع الأشياء ولا يريد معناه أنه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة أن الإيجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي (ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة المحبة أمثل ما عرفت (ألا ترى أننا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه) أوضح بذلك أن كل واحدة من الإرادة والمحبة ليست من صفات الذات مثل العلم والقدرة فإن العلم والقدرة لما كانا من صفات الذات كانا متعلقين بكل ما يدخل في الوجود ولا يجوز تقييما بالنسبة إلى بعض وإن كان شراً مطلقاً فإنه تعالى عالم بالشرور بالذات كما أنه عالم بالخيرات بخلاف الإرادة والمحبة فأنما نجد في الوجود ما لا يتعلّقان به كالشرور والقبايح وإنما يتعلّق به تقييماً (و كذلك صفات ذاته الأزلية) الأزلية صفة للذات والتذكير باعتبار المعنى أو صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة وعجز) لأن العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أو من انتهائها قبل التعلّق بجميع المقدورات وذلك عليه جل شأنه محال ([وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّة] و ذلّة) فيه حذف بقرينة المقام أي لسنا نصفه بعزّة و ذلّة لأن الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتية و ضدّها، ويحتمل أن يكون الذلّة مثل المعجز ضدّ القدرة .

فإن قلت: تفسير هذه الجملة دلّ على أمرين كل واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند المحققين : الأول أن الإرادة ليست من الصفات الذاتية، والثاني أن الإرادة غير العلم لأن علمه تعالى متعلّق بالشرور بالذات وإرادته غير متعلّق بها قلزم من ذلك أن الإرادة غير العلم .

قلت: المراد بالإرادة في هذا الباب الإرادة الحادثة التي هي وراء الصفات الذاتية و وراء الذات أعني الإيجاد والاحداث كما مرّ في حديث صفوان وأمّا الإرادة القديمة التي هي من الصفات الذاتية نفس العلم بالخيرات عند المحققين فأنها مسكوت عنها ثباً و إثباتاً (و يجوز أن يقال يحب من أطاعه و يبغض من عصاه و يوالي من أطاعه و يمادي من عصاه و أنه يرضى و يسخط) جواز هذا القول دلّ على أن هذه

الصفات صفات الفعل لما أن صفات الذات لا يجوز اتصافه بها وبضدّها أولاً وأبداً. فان قلت: حب خير نظام الوجود لا بمعنى ميل القلب إليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به و بافاضته في وقته من صفاته الذاتية التي لا تفارق الذات في مرتبتها. قلت: نعم ولكن المراد بالحب والبغض هنا نفس الفعل، أعني الاحسان والاكرام والعقوبة والانتقام كما أشرنا إليه آنفاً (و يقال في الدعاء اللهم ارض عني ولا تسخط عليّ و تولّني ولا تعادني) استشهاد لما ذكر، وفيه دلالة على ما قلنا من أن المراد بالحب والرضا نفس الفعل أعني الاحسان والاكرام دون العلم الازلي بالخيرات و بافاضتها في أوقاتها و أشار إلى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بقوله (ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم (١) ولا يقدر أن لا يعلم) «ولا يقدر» عطف على «يقدر» «ولا» لتأكيد التقي يعني أن الصفات الذاتية هي التي لا يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية، فلا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و يقدر أن لا يعلم لأن العلم من صفاته الذاتية التي هي عين ذاته فوجوده واجب بالذات و عدمه ممتنع ولا يتعلّق القدرة بشيئ منهنّما و قدس عليه حال نظايره الآتية (و يقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك) أي لا يجوز أن يقال: يقدر أن يملك و يقدر أن لا يملك لأنّه مالم يزل كما مرّ و كل ما كان لم يزل لا يكون مقدوراً (و يقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً ، و يقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، و يقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً)

(١) « ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم » قال صدر المتألهين (ره) إشارة إلى وجه آخر في بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات لا غير و نسبتها بما هي قدرة إلى طرفي الشيء الممكن على السواء فلا يتعلّق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي غير مقدور ، و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور و بهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى ، و قال المجلسي (ره) الثاني ما أشار إليه بقوله ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم. والحاصل ان القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات لا غير ولا تتعلّق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي غير مقدور و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، و بهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى. وهو عبارة صدر المتألهين بعينها حذف منه جملة واحدة وهي قوله «و نسبتها بما هي قدرة آء» ولم يشبه اليه لذلك (ش)

فان قلت كما لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون جواداً و يقدر أن لا يكون جواداً و يقدر أن يكون غفوراً و يقدر أن لا يكون غفوراً كذلك لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير مؤثراً إياه مختاراً لإفاضته و يقدر أن لا يكون مريداً للخير مؤثراً إياه مختاراً لإفاضته و يقدر أن يكون مريداً للوجود مؤثراً إياه و يقدر أن لا يكون مريداً للوجود مؤثراً إياه، و يقدر أن يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إياه و يقدر أن لا يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إياه مع أن عدم جواز هذا القول أظهر إذ مرتبة الجود بعد مرتبة إرادته و مرتبة الغفران بعد مرتبة إرادته و ما ذلك إلا باعتبار أن إرادة الخير والجود واختيار إفاضتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكم والحق ما ذهب إليه المحققون من أن إرادته تعالى من الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخبرات.

قلت : إن أردت بالارادة في قولك « لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير - إلى آخره » الارادة القديمة التي هي نفس العلم بالخبرات التي لنظام الوجود فالأمر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول، ولكن الظاهر أن كلام المصنف ليس في الارادة القديمة كيف هو لا ينكر علمه تعالى بالخبرات، والظاهر أنه لا يناقش تسميته بالارادة و إنما كلامه في الارادة الحادثة كما عرفت مراراً و إن أردت بها الارادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول ممنوع لأن الارادة الحادثة مما تتعلق بها القدرة فالفرق المذكور موجه تام والله أعلم.

ثم أشار إلى أن الصفات الذاتية كما لا يجوز أن تتعلق بها القدرة كذلك لا يجوز أن تتعلق بها الارادة بقوله (ولا يجوز أيضاً) كما لا يجوز أن يقال : يقدر أن يعلم و يقدر أن لا يعلم (أن يقال أراد أن يكون رباً و قديماً و عزيزاً و حكيماً و ما لكاً و عالماً و قادراً) (١) وأشار إلى عدم جواز هذا القول بقوله (لأن هذه الصفات

(١) قوله : لا يجوز أيضاً أن يقال أراد أن يكون رباً » قال صدر المثاليين - قدس سره - وجه آخر للفرق و ذلك أنه لما كانت الارادة فرع القدرة لأنها مبادئة من اختيار أحد طرفي المقدور والمزم عليه لاجل تحقق الداعي - فما لا يكون مقدوراً لا يكون مراداً *

أي الربُّ وما بعده (من صفات الذات) وهي حاصلة في مرتبة الذات غير متفكَّ عنها (والإرادة من صفات الفعل) أي الإرادة الحادثة التي هي إحداث الفعل وإيجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذات فلا يرد أن الإرادة أيضاً من صفات ذاته الحقَّة لأنَّ هذه الإرادة هي الإرادة القديمة التي ليس كالام المصنَّف فيها (الأنرى أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنَّ الإرادة من صفات الفعل لأنَّ معيار صفات الفعل عند المصنَّف كما عرفت جواز اتِّصافه تعالى بها وبضدِّها في الوجود وقد تحقَّق هذا في الإرادة فإنَّه يصحُّ أن يقال: أراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة

وقد علمت أنَّ الصفات الذاتية غير المقدورة فهي غير مرادة أيضاً، ولكونها غير مرادة وجه آخر هو قوله ولأنَّ هذه من صفات الذات والإرادة من صفات الفعل، منناه أن الإرادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات بمعنى الربوبية والقدم والمزة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونحوها (اكتفى المجلس رحمه الله بقوله يعني الربوبية والقدرة أمثالهما) لكونها من صفات الذات فهي قديمة ولا يؤثر الحادث في القديم فلا تعلق للإرادة بشيء منها، وقوله والأنرى أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا (اكتفى المجلس رحمه الله بقوله الأنرى) توضيح لكون الإرادة لا تعلق بالقديم بأنَّ إرادة شيء مع كراهة ضده والقديم لا ضده انتهى. وأورده المجلس رحمه الله بعين عبارته الأقبحا أشرنا إليه.

واعلم أنَّ البحث عن الصفات لدقته وابتنائه على الأصول العقلية والبراهين المنطقية وبعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكراً منقوراً نظير نفرة الأخيار بين عن الأصول ولما يكن في وسعهم التكلم فيه والتدبر في مسائله وكان الاعتراف بعجز أنفسهم ووجود عقول أعلى مرتبة من عقولهم ضافاً عليهم أنكروا أصل البحث وقالوا إنه بدعة لم يرد به الشريعة وقال أبو محمد بن الحزم مع كمال تبجره وعلمه وإطلاعه أن إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل لا يجوز، وقال لم يرد لفظ الصفة في حديث الأماة ترد به سعيد بن أبي هلال في روايته عن عائشة رضي الله عنها كان يقرأ قل هو الله أحد في كل ركعة وقال هي صفة الرحمن فانا أحبها فأخبره (ص) إن الله يحبه آه، فانظر إلى جهودهم وفرارهم عن المعنات وتدبر رواياتنا ودقتها وكلام المحدثين والمتكلمين منا في الصفات أدرك الفرق بين علوم أهل البيت وغيرهم وراجع صفحة ٣١٤. (ش)

ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشرّ والمفسدة وإذا كانت الإرادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذات وصفات الذات أزلية فلا يجوز أن يتعلق بها الإرادة لأنها إنما يتعلق بالأمر الحادث. ثم أشار إلى أن صفاته الذاتية عين ذاته تعالى وأن المراد بها نفي أضدادها لإثبات صفة له بقوله (وصفات الذات تنفي عنه بكل صفة منها ضدها) لم يرد أن إثبات كل صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدها عنه بأن يكون هناك إثبات صريحاً ونفي ضمناً لأن هذا الحكم أعني كون ثبوت وصف لأحد مستلزماً لنفي ضده عنه أمر ضروري لا يحتاج إلى البيان ولأن إرادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل أراد أن صفات الذات عين الذات لازيدة عليها كما زعمه الأشاعرة و القول بعينيتها راجع إلى نفي أضدادها عنه (يقال حيّ وعالم و سميع وبصير) المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات لا بكل شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكل شيء فهما أخص من علمه المطلق المتعلق بجميع الأشياء ، ومن قال بالإرادة وبأنها نفس العلم بما هو خير لتنظيم الوجود كانت الإرادة عنده أخص من العلم المطلق (و عزيز) يغلب الأشياء بالإيجاد والافناء ولا يغلبه شيء فيذله (و حكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير ولطف التدبير (غني) عن الغير غير مفقر إليه (ملك) نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء على صرف أمره ورد حكمه (جليل) لا يغيره جهل جاهل ولا عيبان عامس (عدل) لا يجور في الحكم ولا يميل إلى الظلم (كريم) يحسن من غير استحقاق ويعطي من غير استخفاف وإنما ترك العاطف في الخمسة الأخيرة لمجرد الاختصار أو للتحريز عن الاستتقال (فالعلم ضد الجهل) والمراد بكونه عالماً بالأشياء أنه ليس جاهلاً بشيء منها (والقدرة ضد العجز) والمراد بكونه قادراً أنه ليس بعاجز (والحيوة ضد الموت) والمراد بكونه حياً أنه ليس بميت (والعزة ضد الذلة) والمراد بكونه عزيزاً أنه ليس بذليل (والحكمة ضد الخطأ) والمراد بكونه حكيماً أنه ليس بمخطيء في التقدير (و الاتقان ضد الحلم العجلة والجهل) والمراد بكونه حليماً أنه ليس بمسرع في

المؤاخذه كما هو شأن الجهال (وضد العدل الجور والظلم) والمراد بكونه عدلاً أنه ليس بجائر ولا ظالم، و تغيير الأسلوب لمجرد التفتن.

باب

(حدوث الاسماء)

الدالة على ذاته و صفاته التي هي عين ذاته.

((الاصل))

١- « علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد ، عن
 « الحسن بن علي بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
 « إن الله تبارك و تعالى خلق اسماً بالجروف غير متصوت ، وباللفظ غير منطوق
 « و بالشخص غير مجسد ، وبالتشبيه غير موصوف ، وباللون غير مصبوغ ، منفي عنه
 « الأقطار ، مبعّد عنه الحدود ، محجوب عنه حس كل متوهّم ، مستتر غير
 « مستور ، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ،
 « فأظهر منها ثلاثة أسماء لفافة الخلق إليها وحجب منها واحداً و هو الاسم المكنون
 « المخزون ، فهذه الأسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله [تبارك و] تعالى : وسخر
 « سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان ، فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم
 « خلق لكل ركنٍ منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرحمن ، الرحيم ،
 « الملك ، القدوس ، الخالق ، الباري ، المصور ، الحي ، القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ،
 « العليم ، الخبير ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر . العلي ،
 « العظيم ، المقنن ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن [الباري] المنشئ ، البديع ، الرافع
 « الجليل ، الكريم ، الرزاق ، المحيي ، المميت ، الباعث ، الوارث . فهذه الأسماء
 « و ما كان من الأسماء الحسنی حتى تتم ثلاثمائة و ستين اسماً فهي نسبة لهذه
 « الأسماء الثلاثة و هذه الأسماء الثلاثة أركان ، وحجب الاسم الواحد المكنون »

« المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا »
« الرحمن أيّامًا تدعوا فله الأسماء الحسنى » .

((الشرح))

(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد ، عن الحسين بن يزيد ، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى خلق إسمًا) قيل هو الله (١) و قيل هو اسم دالٌّ على صفات ذاته جميعاً و

(١) قوله « قيل هو الله » قال الحكميم السبزواري في شرح الاسماء ، بعد نقل كلام الشارح الى قوله « لكمال العالمة بينهما » : وفيه مؤاخذه لانه ينبغي أن يقال ذلك الاسم لمجموع هو الله الرحمن الرحيم أو مجموع هو الله العلي العظيم لأنه هو وحده مثلاً انتهى . ومقصوده أنه (ع) صرح بكون الاسم الاول أربعة أجزاء وكل واحد من الأجزاء اسم وليس كل واحد من اجزاء كلمة هو أو الله اسماً وقد عدّ المجلسي رحمه الله وقبله صدر المتألهين هذا الحديث من مضلات الاخبار وقالوا ان ما يذكر في شرحه ينبغي أن يكون على سبيل الاحتمال لا القطع بالمراد . ولا ريب أنه ليس المراد ترك جميع الناس أمثال هذا الخبر وترك التعرض لفهم معناها اذ لو كان كذلك لم يكن فائدة في بيان الأئمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستند او لا يستند ويعرف الدقائق أو لا يعرف فان الناس يختلفون في العلم والإيمان بعضهم يستند لفهم بعض العلوم ولا يستند لفهم غيرها كما نراه في الطب والهندسة والادب ولو حمل إيمان بعضهم على بعض لم يطلق كما ورد في الخبر و يجب أن يكون تفسير الاحاديث كتفسير القرآن على وجه يجوز في اللغة العربية وينطبق على العقل والواقع ويكون معنى صحيحاً قابلاً للتطبيق على عبارة الحديث لا ابداء كل معنى يريد المفسر وكل دعوى غير مؤيدة بدليل كما ارتكبه اتباع الاحماعي وقول من يدعى أن المسائل الدينية يجب أن يكون مما يفهمه جميع الناس . قول باطل والصحيح ان ما يجب إيمان جميع الناس به يجب أن يكون مما يفهمونه جميعاً و أما ان كان في المسائل حكم غامضة فهي مختصة ببعضهم ولا يجب على غيرهم التعرض لفهمها كما لا يجوز لهم انكارها وقد ورد أن حديثهم صعب مستصعب يمتنون بعضها واضعافاً للتأسير وأردوها قول من جعل هذا الاسم الماء أي العنصر الرطب المعروف وينبغي ان يمد في الطرائف والمضاحك . (ش)

كان هذا القائل وافق الأوتل لأن الاسم الدال على صفاته جميعاً هو الله عند المحققين، ويرد عليهم أن «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أو لا كما يدل عليه هذا الحديث، ويحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكأنه «هو» ويؤيده ما ذكره بعض المحققين من الصوفيّة من أن «هو» أشرف أسمائه تعالى وأن «يا هو» «أشرف الأذكار» لأن «هو» إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأسماء يعتبر معه صفات ومفاهيم لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الذي هو عالم الكثرة والتفرقة حتى أن تلك المفاهيم قد تكون حججاً بينه وبين العبد وأيضاً إذا قلت هو الله الرحمن الرحيم الغفور الرحيم كان «هو» بمنزلة الذات وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات والذات أشرف من الصفات فهو أشرف الأسماء، ويحتمل أيضاً أن يراد به العليّ العظيم لدلالة الحديث الآتي عليه حيث قال عليه السلام «فأوتل ما اختاره لنفسه العليّ العظيم» إلا أن ذكره في أسماء الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلا بتكليف وهو أنه مزج الأصل مع الفرع للأشعار بالأزتياط والكمال الملائمة بينهما، ويحتمل أن يكون المراد منه اسماً آخر غير معروف عندنا لأن له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلا هو وخواص أوليائه كما يظهر لمن تصفح الآثار وحينئذ يراد بالأوليّة المذكورة الأولى بالاضافة إلى الأسماء الظاهرة لنا، وأما حمل الاسم هنا على المسمى يعني خلق مفهوماً عظيماً من مفهومات الأسماء وجعل ما بعده صفة لدلالته على أن ذلك الاسم ليس من باب الحرف والصوت فبعيد جداً (بالحروف غير متصوت) (١) «غير متصوت» حال عن فاعل «خلق» (٢) والجار متعلق بمتصوت يعني خلق الله

(١) قوله «قوله بالحروف غير متصوت» يعني أن الاسم ليس من باب الالفاظ، فإن

قيل كيف يصح إطلاق الاسم على ما ليس بلفظ وما مصحح المجازية فيه قلنا مصحح المجازية فيه علاقة الدال والمدلول كما تقول: هذا لفظ قبيح وهذا لفظ ركيك أي معناه قبيح ومعناه ركيك. هذا كلام موهن أي معناه يوجب الوهن وفي القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق» (ش)

(٢) قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزواري - قدس: فيه بعد غاية البعد

ولاسيما التنزيه عن الجسمانية والكمية والكيفية وغيرها ليس فيه كثير مناسبة بخلق ذلك الاسم»

سبحانه اسماً والحال أنه لم ينصوت بالحروف و لم يخرج منه حرف وصوت لتنزّه قدسه عن ذلك (و باللفظ غير منطوق) بضم الميم وكسر الطاء من أنطق بالكلام إذا تلفظ به (وبالشخص غير مجسد) الجسد البدن ، والمجسد من أكملت خلقته البدنية و تمت تشخيصاته الجسميّة (و بالتشبيه غير موصوف و بالكون غير مصبوغ) (١) لاستحالة ذلك عليه سبحانه (منقضي عنه الأقطار) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد و الجسميّة عليه (مبعده عن الحدود) لامتناع التركيب و الانقطاع و الانتهاء عليه (محجوب عنه حس كل متوهم) لتعلق إدراك الحسّ بالجسم و الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولو احققها (مستمر

ببولا خصوصية له بل المتصوت والمنطوق بصيغة المفعول والكل صفة الاسم على ما سنذكره انتهى. أقول جعل الشارح هذه الصفات كلها لله تعالى أي خلق تعالى هذا الاسم و هو تعالى منزّه عن الحرف والصوت وأن يكون جسداً يخرج منه الصوت و غير مشبه الى آخر وهذا بعيد من الشارح رحمه الله الآن في بعض نسخ التوحيد للصدوق على ما حكاه المجلسي رحمه الله في مرآة العقول زيادة توجب ارجاع الصفات الى الله تعالى، فيه هكذا «خلق اسماً بالحروف وهو عز وجل بالحروف غير منعوت» لاريب في زيادة قوله عز وجل من الشاخ. و أورد القاضي سديد عبارة التوحيد هكذا «خلق اسماً بالحروف غير منعوت» وجعل الفرق بينه و بين عبارة الكافي تبديل منعوت بمصوت و قال عبارة الكافي توجب ارجاع الصفات الى الاسم و عبارة التوحيد الى الله تعالى و كأنه لان غير المصوت من صفات الاسم وغير المنعوت من صفات الله تعالى، والذي يظهر لي أن كل واحد منهما يمكن في نفسه أن يجعل صفة للواجب تعالى و للاسم أيضاً لكن في هذا الحديث احتمال ارجاع هذه الصفات الى الله تعالى بعيد غريب و انعجب جدا ممن احتمله والصحيح الذي لا ريب فيه أنها صفات الاسم يعني أن الله خلق اسماً هذا الاسم ليس ملفوظاً و متصوفاً و منطوقاً كالحروف ولا مصبوغاً بلون ولا مقدراً بمقدار و محسوساً بالبصر كنفوش الكتابة و اصطلاح العرفاء في الاسم ذلك أيضاً و يدون الحروف الملفوظة اسم الاسم فالاسم اعتبار الذات مع صفة من صفاته ويدل على هذا المعنى روايات كثيرة ربما يأتي القبيح عليها . (ش)

(١) قوله « باللون غير مصبوغ » يشير الى الكتابة وكذا قوله « منقضي عنه الأقطار » الى قوله « محجوب عنه حس كل متوهم » لئلا يزعم ان نفوش الكتابة عين اسماء الله تعالى. (ش)

غير مستور (١) أي مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية، أو مستتر

(١) قوله « مستتر غير مستور » هذا أيضاً صفة لواجب الوجود عند الشارح و للاسم عند غيره، وبنام على كونها من صفات الاسم كما هو الحق يجب تشخيص معنى الاسم من التندبر في هذه الصفات فتقوله بالحروف غير متصوت يدل على أن المراد بالاسم هنا ليس لفظه بل هو شيء غير الكلام والحروف ولا بد أن يكون من الحقائق الخارجية وقوله « بالشخص غير مجسده » دليل على أن هذا المخلوق غير جسماني بل موجود مجرد روحاني إذا لم يكن لا يخرج عن هذين القسمين و كذلك أكثر ما ذكر بعده يؤكد عدم كونه جسمياً و قوله بالتشبيه غير موصوف يدل على عدم كونه عقلاً أو نفساً إذ لو كان أحدهما لكان شبيهاً بهما إلا أن يدعى بتبادر عدم التشبه بالجسمانيات وقوله « محجوب عنه حس كل متوهم » ينفي كل شيء يمكن توهمه أي تصويره كالنفس و العرض إذ لو كان اللفظ صوتاً لم يحجب عن حس السمع ولو كان نفساً لم يحجب عن الإدراك مطلقاً فان النفس معقول للناس عامة فينبى أن يكون شيئاً فوق العقل أو في مرتبة العقل الكلية و الاول أظهر فان العقل معقول أيضاً ثم إن الشيء الذي فوق العقل بناء على ما سبق من أن العقل أول ما خلق الله لا يكون غير الله تعالى وصفاته فتحصل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة و تكثر الاسماء بتكثر الصفات و ليس بتكثر الصفات والاسماء تكثراً حقيقياً لان صفاته تعالى عين ذاته بل تكثرها تكثراً اعتبارياً وعليهذا فمعنى قوله (ع) خلق اسماً ليس بمعنى المتبادر من إيجاد شيء مباين مقارن لذات واجب الوجود بل بمعنى استلزام الذات للصفات المستلزمة للاسماء نعم يصح نسبة الخلق بمعنى المتبادر الى الاسماء باعتبار مظاهرها، وقال الفاضل سيده - قدس - أن هذه الصفات لا توجد الا في العقل الاول الكلي فذلك الاسم عبارة عنه قال استاذنا في العلوم الدينية في جامعته الوافي الاسم دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظاً أو حقيقة من الحقائق الموجودة في الاعيان فان الدلالة كما يكون بالالفاظ كذلك يكون بالذات الى آخره.

ثم قال الفاضل ولك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الامر النازل من المبدء الاعلى بظهور المصادر الاول بحيث يكون الصادر الاول مظهراً لذلك الامر و عند محقق أهل الرفق بالوجود اللا بشرط وعند بعضهم بالمرتبة الواحدية و عند طائفة بمرتبة الالهوية و عند آخرين بالفيض الاقدس وبالجعله هو المعنى الذي يتحقق به الاشياء وهي تستفيدة من*

من غير ستر يستره ، لأن الستر العرفي إنما يستر الأجسام و توابعها .
 (فجعله كلمة تامة) (١) أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامة لكماله وتماحه
 بالذات و عدم كونه تابعا لغيره من الأسماء الحسنى أو لتمامه باعتبار كونه أصلا
 ومبدءا لجميع تلك الأسماء كما أن المسمى به وهو الله تعالى مبدء لجميع الأشياء
 أو لتمامه في الدلالة على ذاته الحققة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه ، وقيل : لتمامه

* المبدء الاعلى وهو حقيقة مجهولة . انتهى كلام الفاضل ، وله تحقيقات رشيدة لا يسع المقام
 وأما صدر المتألهين - قدم - فبعد ما أعمد في معاني أوصاف هذا الاسم في الحديث قال فلم يبق
 في الاحتمال العقلي الا أحد أمرين اما الوجود المطلق والفضل الرحمانى أو العقل المفارق
 وكل منهما صالح محتمل في جليل النظر بصدق هذه النصوص والأوصاف عليه الآن دقيق النظر
 يرجح الاول بوجوده من الترجيح بعضها ذكر و علم وبعضها سيظهر انتهى كلامه و هو
 اصل كل تحقيق لغيره . (ش)

مركز تكملة تكملة تكملة

(١) قوله : فجعله كلمة تامة ، كل اسم يدل على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى كالعالم
 للذات باعتبار صفة العلم والقهار باعتبار صفة التهر لكن الاسم الاول سمة للذات باعتبار
 جميع الصفات الكمالية مما نعلمها أو لانعلمها و لذلك سماه (ع) كلمة تامة فان قيل كيف لم
 يصرح (ع) بهذا الاسم ولم يبين ما هو قلنا لانه لا يوجد في لنة ينهما الانسان كلمة تدل
 او اسم ينهى عن الذات باعتبار جميع صفاته وان كان قد يقال انه هو الله ولكن الحق انه يدلنا
 على الذات الجامع لصفات الكمال التى نعرفها و نستطيع أن نعبر عنها للجميع ما يتصف
 به ذات الواجب هذا بناء على اصطلاحهم فى الاسماء و أما العقل الاول أو الفيض الاقدس
 أو المقدس على ما ذكره بعضهم فندم التعبير عنه لئلا لانعلمها أو لعدم الحاجة ولما علم من
 مطاوى الاخبار والاثار أن خلق كل شيء باسم من اسمائه تعالى و ان ذلك الشيء مظهر
 ذلك الاسم فالاسم الاعظم الذى وصفه الامام بالكلمة الثامنة ان كان له مظهر فى عالم الامكان هو
 الفيض المقدس أو العقل الاول الذى هو أشرف الموجودات بعد واجب الوجود اذ لا بد أن
 يكون مظهر أكمل الاسماء أكمل الموجودات . (ش)

باعتبار دلالاته على ذات جامعة لجميع صفات الكمال (على أربعة أجزاء (١) معاً ليس منها واحد قبل الآخر) أي جعله على أربعة أسماء باشتقاقها و انتزاعها منه و تلك الأسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معاً من غير ترتيب بعض على بعض كترتيب الخالق والرازق على العالم والقادر (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفائدة الخلق إليها) (٢) في

(١) قوله (على أربعة أجزاء) لا ريب أن أسماء الله تعالى بعضها عام من بعض و يجوز ارجاع كثير منها الى اسم واحد و كذلك الصفات و لذلك عد الاشاعرة الصفات الثبوتية سهماً مع عدم انحصارها في هذا العدد لكنهم حصروها بارجاع كثير الى واحد مثلاً السميع والبصير الى العالم، والخالق والرازق الى القادر وهكذا الامام (ع) ارجع جميع اسمائه تعالى الى أربعة والأربعة الى واحد وأما تعيين الأربعة فأحدها مكنون والثلاثة ظاهرة على ما يستفاد من تمام الحديث . (ث)

(٢) قوله (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفائدة الخلق إليها) يستفاد من هذه العبارة أمور الأول أن كل جزء من الأجزاء الأربعة التي مر ذكرها اسم من اسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الأول مركباً من أربع كلمات نظير هو الله الرحمن الرحيم فيكون مجموع الأربعة اسماً واحداً مركباً من أسماء أربعة لكن لما صرح الامام (ع) سابقاً بكونها مما لا يتقدم أحدها على الآخر والأسماء الملفوظة لا بد أن يكون بعضها مقدماً على بعض و يجب أن يستنتج منها أن الجزء بمعنى الخاص الواقع تحت العام و أن معيها باعتبار مدلولها لأن كل واحد عبارة عن الذات مع صفة ولا يتقدم صفة على صفة واقفاً و أن كان اللفظ الدال على أحدها مقدماً في النكلم ولا يجب أن يكون لكل جزء من الأجزاء أي لكل اسم من الأربعة مظهر متعين في عالم الامكان نعلمه .

الامر الثاني ظهور ثلاثة أسماء بمعنى علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدره التعبير بلفظ يدل عليه وبقاء اسم واحد مخزوناً عنده لعدم امكان نقل النفس له و يلزمه عدم قدرتهم على التعبير عنه .

الامر الثالث أن الخلق مفتاقون الى الاسماء الثلاثة قالوا: ان كل شيء يوجد في العالم فهو بتأثير اسم من اسمائه وفي دعاء السمات : اللهم اني اسئلك باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم الذي اذا دعيت به على منالقي أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت واذا دعيت به على منالقي أبواب الارض للفرج انفرجت - الى آخره، وفي بعض ادعية ليلة عرفة و هو

تحصيل كما لهم و تكميل نظامهم في الدنيا والآخرة (و حجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون) (١) الذي لا يعلمه إلا هو ولا ينطق به الخلق أبداً حتى الأنبياء ﷺ وقد استأثره الله تعالى في علم الغيب ولم يأذن لاحد الاطلاع عليه ،

* باسمك الذي سخرت به البراق لمحمد (ص) ، وفيه أيضاً وباسمك الذي شقت به البحار وقامت به الجبال و اختلف به الليل والنهار ، وفيه اسئلك باسمك الذي كتبت على سرادق المعجده و تجد مثل ذلك كثيراً في الادعية و لذلك قالوا كل شيء مظهر لاسم من اسماء الباري لانه تعالى خلقه بذلك الاسم . (ش)

(١) قوله د و هو الاسم المكنون المخزون، قال العلامة المجلسي (ره) في وجه تريبع الاجزاء وكون واحد مخزوناً عنده والثلاثة الباقية ظاهرة الاسم الجامع هو الاسم الذي يدل على الذات مع جميع الصفات الكمالية ولما كانت اسماؤه تعالى ترجع الى أربعة لانها لما أن تدل على الذات او الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية الترتيبية أو صفات الافعال فجزى ذلك الاسم الجامع الى أربعة أسماء جامعة واحد منهما للذات فقط فلما ذكرنا سابقاً استبدت تعالى به ولم يعطه خلقه و ثلاثة منها متعلقة بالانواع الثلاثة من الصفات فأعطاه خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووساط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون اذ بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها انتهى كلامه . و هو مقتبس من كلام والده قدس سره كما يظهر من مطاوى كلامه ، وقال صدر المتألهين (قده) واما كونه على أربعة أجزاء ليس منها واحد قبل الآخر فاعلم ان تلك الاجزاء ليست أجزاء خارجية ولا مقدارية ولاحدية بل انما هي معان و اعتبارات و مفهومات أسماء و صفات فيمكن أن يقال بوجه أن المراد منها صفة الحيوة والعلم والارادة والقدرة فان أول الصوادر سواء اعتبر عقلاً أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه انه في عالم مريد قادر فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية و ما سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة ثلاثة منها مضافة الى الخلق لان العلم والارادة و القدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم و مراد و مقدور و واحد منها ليس كذلك و اليه اشار بقوله (ع) وفأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها وحجب منها واحدة انتهى . و هذا أي من كلام والده المجلسي (ره) فانه بين أن فاقة الخلق انما هي في الصفات الاضافية ثم ان الاسم الدال على الذات بنير اعتبار صفة لا يسمى في الاصطلاح اسماً و على كلاهما مؤاخذه *

وهذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الذي لا يردُّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث المراهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنه سبعة و في باب ما أعطى الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم أنه ثلاثة و سبعون اسماً قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً أعطى محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاً وحجب عن واحد». وقال أبو الحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلَّم به فانخرقت له الأرض فيما بينه وبين سبأ فتناول عرش بلقيس حتَّى صبَّره إلى سليمان ثم انبسطت الأرض في أقلَّ من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله مستأثر به في علم الغيب» أقول: المراد بالحرف الاسم و إطلاقه عليه شائع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف الذي عند الله تعالى مستأثر به في علم الغيب وقد سكنت الناظرون في هذا الحديث وهم محقِّقون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلا أنهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنه الهاء وقال بعضهم إنه اللام وقال بعضهم إنه الألف كذا نقل عنهم بعض الأفاضل ولا أدري ما يعنون بذلك (فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى) أي الظاهر البالغ (١) إلى غاية الظهور و كماله من بينها

* هو أن واحداً من الاسماء مكنون مخزون لا يعلمه أحد وكذلك الاسم الجامع المشتمل على الأربعة فلا يصح التصريح بأن المكنون هو اسم الحي أو لفظة هو، كما صرح به المجلسي - رحمه الله - بعد ذلك .

ولعله يمكن تأويل كلامهما بوجه صحيح وقد صرحا - رحمهما الله - بأن ما يذكران في تفسير هذا الحديث ليس على وجه الحكومة والتسجيل وفي بعض أدعية عرفة «واسئلك باسمك المخزون في خزائنك الذي امتأثرت به في علم الذيب عندك لم يظهر عليه أحد من خلقك لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد مصطفى..» (ش)

(١) قوله «أي الظاهر البالغ» هذا الكلام من الشارح ينافي ما سبق منه من أن الاسم الاول المشتمل على أربعة أجزاء هو الله و يؤكد مؤاخذه الحكيم السبرواري - قدس سره - عليه (ش).

هو الله تعالى، و يؤيده أنه يضاف غيره إليه و يعرف به ، فيقال «الرَّحْمَنُ» اسم الله ولا يقال «الله» اسم الرَّحْمَن ، و ليس المراد أن المتصف بأصل الظهور هو الله لأن غيره أيضاً متصف بالظهور كما قال (و أظهر منها ثلاثة) و هذا صريح في أن أحد هذه الثلاثة الظاهرة هو الله و أما الآخران فلا نعلمهما على الخصوص ، و يحتمل أن يراد بهما الرَّحْمَن الرَّحِيم ، و يؤيده آخر الحديث كما سنشير إليه ، و اقترانهما مع الله في النسبة و رجوع سائر الأسماء الحسنى إلى هذه الثلاثة عند التأمل لأن بعض تلك الأسماء دل على المجد والثناء فهو تابع لله ، وبعضها دل على إفاضة الوجود والخيرات الدنيوية فهو تابع للرَّحْمَن ، و بعضها دل على إفاضة الخيرات الأخروية فهو تابع للرَّحِيم إلا أن عدَّ الرَّحْمَن الرَّحِيم في جملة ما ينفرع علي الأركان يتنافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلا بتكلف مذكور ، و كأنَّ العبارة كانت في نسخة بعض الأفاضل هكذا «فالظاهر هو الله تبارك و تعالى» فلذلك قال يعني، أن الظاهر ما يفهم من هذا اللفظ فأحدها ما يفهم من لفظ الله و هو إله و ثانيها ما يفهم من لفظ تبارك و هو جواد وثالثها ما يفهم من لفظ تعالى وهو أحد، و أنت خير بأن هذا القول من باب الرَّحْمَن بالغيب (١) (و سخر لكل اسم

(١) قوله «من باب الرَّحْمَن بالغيب» بعد ما اعترف الاعظم بأن ما يذكرون في تأويل الحديث من باب الاحتمال لأعلى وجه التسجيل ينبغي أن لا يمتنع على هذا القائل إذا صحت أنه مذكور من باب الاحتمال أيضاً وبالجمله في تفسير قوله (ع) «الظاهر هو الله» وجوه الأول تفسير الشارح وهو أن الظاهر البالغ في الظهور من بين الثلاثة هو اسم الله واسمان غيره أيضاً ظاهراً لكن لا بذلك الظهور وهما الرَّحْمَن الرَّحِيم. الوجه الثاني ما ذكره هذا الفاضل وهو أن الظاهر ثلاثة أسماء الأول الله، والثاني تبارك، والثالث تعالى. الوجه الثالث ما ذكره الحكيم الميزابى اخذاً من صدر المتألهين أن المراد ان الظاهر هو الله تعالى في ثلاثة أسماء هي ظهورات له لأن الله اسم من الثلاثة وعلى ذلك فتىء من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هو الله تعالى يعني أن جميع الأسماء الظاهرة مجتمعة في هذا الاسم كانه (ع) قال الاسم الأول على أربعة أجزاء واحد مكنون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة في اسم الله تعالى فانه جامع للكلمات التي تنقلها . (ش)

من هذا الأسماء (الثلاثة الظاهرة (أربعة أركان) اعتبار الأركان لها إمتاً على سبيل التخيل والتمثيل أو على التحقيق باعتبار حروف هذه الأسماء فإن الحروف المكونة في كل واحد من الأسماء المذكورة أربعة وسميت حروفها أركاناً باعتبار أن تمامها وقوامها إنما يتحقق بتلك الحروف ، ويحتمل أن يراد بالأركان كلمات تامة مشتقة من تلك الكلمات الثلاثة أو من حروفها وإن لم نعلمها بعينها (فذلك اثني عشر ركناً) حاصل من ضرب ثلاثة في أربعة (ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً) (١) أي اسماً دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتى حصل ثلاثمائة وستون اسماً (منسوباً إليها) أي إلى الأركان الأربعة بأن يقال لها أسماء الأركان أو إلى الأسماء الثلاثة الظاهرة بتوسط الأركان كنسبة الفرع إلى الأصل و نسبة المشتق إلى المشتق منه ومن علم هذه الأسماء الثلاثة وأركانها الأربعة والأسماء المتعلقة بتلك الأركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لودعا بهن على الجبال لأظارها وعلى الأرض لأزالها (فهو الرحمن) بجميع الخلق فسي الدنيا (الرحيم) بالمؤمنين في الآخرة (الملك) في عالم الملك والملكوت لكونه متصرفاً فيه كيف يشاء (القدوس) الطاهر عن النقائص والأضداد والمنزه

(١) قوله ثلاثين اسماً فعلاً أي اسماً دالاً على فعل قد علم مما سبق أن كل فعل من أفعال الله تعالى مظهر لاسم من أسمائه وهذا تصريح به ولما كان المظهر بوجه متحداً مع المظهر صرح إطلاق أحدهما على الآخر كما تشير إلى كتابة لفظ الماء وتقول هذا رطب بارد وإلى كتابة النار وتقول هي حارة يابسة وفيما في عبارة الحديث يدل من قوله اسماً يدل الكل من الكل أي هذه الثلاثون اسماً ثلاثون فعلاً من أفعاله تعالى وبذلك صح تطبيق بعض علمائنا الأسماء المذكورة في هذا الحديث على مظاهرها مثل تطبيق الكلمة الثامنة في صدر الحديث على العقل الأول أو روح خاتم الأنبياء (ص) أو الفيض المقدس والأجزاء الأربعة على العقل والنفس والطبع والجرم احتمالاً ولا تستغرب ذلك بعد تصريح لفظ الحديث بأن كل اسم هو فعل من أفعال الله تعالى ولكن بعض الناس يزعم كل شيء ينعسر فهمه باطلاً ثم أنه قد ورد في الأحاديث أن الأئمة عليهم السلام هم أسماء الله الحسنى و يظهر معناه بفضل هذا الحديث فإنهم عليهم السلام مظاهر لأسمائه تعالى. (ش)

عن الاولاد والأنداد (الخالق) الموجد بالامثال أو المقدّر لهم لأن الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً (الباري) الخالق بالاهمة ولاروية وقد يخصّ بخلق النسمة ، وقال في المغرب الباري في صفات الله تعالى الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (المصور) الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها ، قال الشيخ بهاء الملة والدين في مفتاح الفلاح: قد يظن أن هذه الأسماء الثلاثة مترادفة لأنها بمعنى الإيجاد والإشاء وليس كذلك بل هي أمور متخالفة ألا يرى أن البنين يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض وإلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاص وإلى تزيين ونقش وتصوير فهذه أمور ثلاثة مرتبة يصدر عنه جل شأنه في إيجاد الخلايق من كتم العدم ، فله سبحانه باعتبار كل منها اسم على ذلك الترتيب (الحي القيوم) المدرك الدائم بلا زوال القائم على كل شيء بالحفظ والرعاية (لاتأخذه سنة ولا نوم) إشارة إلى اعتبارات سلبية، والسنة فتور يتقدم النوم (العليم) بجميع الأشياء كليها وجزئها قبل وجودها وبعدها (الخبير) بدقائقها وحقايقها (السميع) العليم بالسموعات (البصير) العالم بالمبصرات (الحكيم) الموجد للأشياء على وفق المصالح والتقدير والمتقن لإيجادها على وفق الحكمة والتدبير (العزیز) الذي لا يعاد له شيء ولا يغلبه أحد (الجبار) الذي يجبر الخلق ويظهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار، أو يجبر حالهم ويصلح نقائصهم (المتكبر) المنزه عن الحاجة والنقص (العلي) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المترفّع عن الأشياء والاتصاف بصفاتهم (العظيم) الذي لا يدرك أحد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله (المقتدر) الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (السلام) وهو مصدر معناه ذوالسلامة من كل عيب وآفة، أو معناه المسلم لأن السلامة تنال من قبله (المؤمن) الذي يصدق وعده أو يصدق ظنون عباده ولا يخيب آمالهم أو يؤمنهم من الظلم والجور أو يؤمن من عذابهم من أطاعه (المهيمن) وهو الرقيب الحافظ لكل شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منه - من قول وفعل وأصله مأى من بهمزين من أء من قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار مأى مأى ثم صيرت الأولى هاء كما قال الواهراق الماء وأراقه (الباري) الظاهر

أنته مكرراً من الناسخ (المنشىء) بالامثال من الغير (البديع) بالامثال سابق منه (الرفيع) لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و صفاتهم (الجليل) لجلال ذاته و قدرته على الإطلااق بحيث يصغر دونه كل جليل (الكريم) لإفاضة جوده بالاستحقاق (الرازق) لجريان رزقه على كل برّ و فاجر (المحيي) لإفاضة الحياة ابتداءً و بعد الموت (المميت) لإزالة الحياة عن كل ذي حياة بالامماسة والآلات (الباعث) لبعث الخلائق بعد الممات وإعادتهم بعد الوفاة (الوارث) لرجوع الأملاك إليه بعد فناء الملاك واسترداد أملاكهم و مواريثهم بعد موتهم كما قال جلّ شأنه ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار .

(فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة و ستون اسماً (١) فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) النسبة بالكسر مصدر والحمل على سبيل

(١) قوله وحتى يتم ثلاثمائة وستون اسماً ما أشبهه تقسيم الاسماء بهذا النحو وتقسيم اهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدار النجوم بالارباع و البروج والدرجات فقسّموا الدائرة على اثني عشر برجاً و كل برج على ثلاثين درجة فيصير درجات الفلك ثلاثمائة وستين وكذلك قسم الامام (ع) الاسماء وهي مدار عالم الوجود على اثني عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلثمائة وستين اسماً، وكما أن أجزاء الفلك غير متناهية واقفاً إذ ينقسم المقدار الى غير النهاية لبطان الجزء الذي لا يتجزى ولكن يقسمونه بوجه على ما ذكر كذلك صفات الله تعالى كاسماؤه غير متناهية لا تنحصر في ثلثمائة وستين قطعاً وانما هو تقسيم بوجه. وقال العلامة المجلسي (ره) ما معناه انه تكلف بعض الناظرين في التعبير بأبعد من بين السماء والارض فجعل الاثني عشر كناية عن البروج الفلكية والثلثمائة والستين عن درجاتها. وأقول: بعد ما سبق أن الاسم هو الفعل من أفعال الله تعالى وان قبله مظهر لاسمه لم يبعد التطويق بين عدد درجات الفلك وبروجه وعدد الاسماء ولم يجعل أحد هذه الاسماء كناية عن هذه الدرجات بحيث يكون هي المراد بالبيان كما في الكتابات اذ ليس شأن الامام (ع) تعليم الهندسة وتقسيم الدائرة ولا يصح اخلاق كل لفظ على كل معنى بأن يقول الكلمة التامة ويريد الدائرة ويطلق الركن ويريد البرج ويطلق الاسم ويريد الدرجة فان هذه الاطلاقات غير مروفة توجب حيرة المستمع واضلاله و مثل هذا العمل يتناسب اصحاب المعما واللغز فثبت أن مراد القائل تطبيق الاسماء *

المبالغة أو المصدر بمعنى المفعول (و هذه الأسماء الثلاثة أركان) لتلك الأسماء
الحسنى و أصول لها (و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء
الثلاثة) الظاهر أن الجار متعلق بحجب والباء للسببية يعني حجب ذلك الاسم
الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه الأسماء الثلاثة و كفايتها لهم في جميع حوائجهم
والمقصود من هذا الحديث أن جميع أسمائه تعالى مخلوقة حادثة وأنه تعالى خالق
أو لا إسماء واحداً ثم جعل هذا الاسم أصلاً لأربعة أسماء و جعل واحداً من هذه
الأربعة مكنوناً مخزوناً عنده مستأثراً به في علم الغيب و أظهر ثلاثة بين خلقه
لحاجتهم إليها ، ثم جعل هذه الثلاثة أصلاً لأثني عشر اسماً و جعل كل واحد
من اثني عشر أصلاً لثلاثين اسماً حتى بلغ العدد ثلاثمائة وستين اسماً فالثلاثمائة
و ستون يرجع إلى اثني عشر و اثنا عشر يرجع إلى ثلاثة و الثلاثة ترجع إلى
ذلك الواحد فذلك الواحد مبدء و مرجع لجميع الأسماء كما أن الواحد الحق وهو
سبحانه مبدء و مرجع لجميع الأشياء ، و التصديق بهذا القدر واجب علينا (١) و

✽ على مظاهرها الأعلى سبيل التسجيل كما مر ولا ريب في ثبوت المناسبة كما قال بعد ذكر تقسيم الأسماء
الحسنى ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك ام . وهذا الاستغراب بعيد من المجلس .
و بيان الامور بالمناسبة ضمن نقل آيات القرآن الكريم والاحاديث النبوية مبهود
مرووف الا ترى أنهم ذكروا عند نقل الآية الكريمة فان عدة الشهود عند الله اثنا عشر شهراً
عدد الائمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك في العدد و تصديق قوله تعالى عنها أربعة حرم، أن
أربعة منهم (ع) يسمون علياً وليس مرادهم ان لفظ الآية واقع على هذا المعنى . (ق)

(١) قوله و التصديق بهذا القدر واجب، ظاهره غير صحيح وغير مراد البتة اذ لم يقل
أحد من المسلمين بوجوب التصديق بعدد أسماء الله تعالى و أنها ثلاثمائة و ستون او أقل أو أكثر
و أن الأكثر منها يرجع إلى الأقل و غير ذلك مما ذكره بل لا يجب التعرض لتحقيق أمثال
هذه الامور والمسائل ولو كان العلم بها واجباً لم يكن هذا الخبر كافياً في البرهان عليه لانه
خير واحد ضعيف الاسناد وانما اتى به لتأييد حكم العقل فيما للعقل اليه طريق كحدوث
الالفاظ الدالة على أسماء الله تعالى نعم يصح كلام الشارح رحمه الله بناء على فرض غير واقع
وهو أن يعلم يقيناً صدور هذا الخبر بجميع خصوصيات ألفاظه من المعصوم وفرض اطلاع ✽

كاف لما نحن بضده من الحكم بحدوث الأسماء، وأما تعيين ذلك الواحد وما خرج منه بالغاً ما بلغ فليس له مدخل في أصل المطلب وهو مع ذلك خارج عن أفهامنا فلو عيّننا كان ذلك رجماً بالغيب (١) (وذلك قوله تعالى « قل ادعوا الله أو

جميع أقراد المؤمنين على هذا الخبر، نعم يجب الاعتراف بحدوث كل شيء غير الله تعالى أعني عدم وجود شريك له في القدم الذاتي واما الاسم فقد يطلق على هذه الالفاظ كالالف واللام والراء والحاء والميم والنون ولاشك أنه حادث وقد يطلق على الذات بقيد الانصاف بصفة لكون اللفظ دالاً عليه كما يطلق الحاكي على المحكى ولا يجوز اطلاق الحدوث عليه ولا يقال الرحمن الرحيم حادث فان معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق النيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم
رعيّناه وان كانوا غصّاباً

فهذه الثلاثة احتمالات في المراد من الاسم في هذا الحديث أما الاحتمال الاول فقد صرح فيه بانه غير مراد اذ قال وخلق اسماً بالحروف غير منصوت واما الاحتمال الثاني فليس به مراد قطعاً اذ ليس ذات واجب الوجود واو مع اعتبار صفاته مخلوقاً لا يشكك غير مرضى فبقي الاحتمال الاخير و أن يكون المراد باسماء الله تعالى مخلوقاته الممكنة باعتبار دلالة كل منها على صفة من صفاته تعالى وليس استعمال مثله غريباً غير معهود في لغة العرب فاذا رأيت دخاناً قلت انظر كيف احترق الموضع العلاني واذا نظرت الى المطر قلت انظر الى فضل الله و رحمته لان المطر مظهره ولذلك اجتهد المحققون من الشراح لتطبيق اسم الله المخلوق اولاً على مثل الوجود المنبسط أو العقل الاول والاسماء الاخرى على ما ير مخلوقاته واستغراب بعضهم ذلك في غير محله والافليأتوا بشيء خير منه وأحسن أنطباقاً على الخبر ولاستغراب أيضاً في تسمية المخلوق الاول بالعقل الاول اذ لا ريب في أن الصادر الاول عند تعالى لم يكن موجوداً طبيعياً جامداً بلاشعور بل هو عاقل وهو اول الموجودات فيصح ان تسمية بالعقل الاول سواء كان لوحاً او قلماً أو ملكاً أو غير ذلك - (ث)

(١) قوله « كان رجماً بالغيب » و لذلك لم يبينه أحد من المفسرين على البتة و التبيين بل ذكروا ما ذكروا احتمالاً و تمثيلاً كما صرحوا به وقدموا، وانما لم يصرح الامام (ع) بالتعيين اذ قد لا يتعلق التريخ به كما يتفق لنا نظيره في الامور المعادية فنريد ضبط بعض*

ادعوا الرحمن أيّاماً تدعوا فله الأسماء الحسنى ذلك إمّا إشارة إلى فاققة الخلق والمقصود إثبات فاقتهم، وإمّا إشارة إلى كون الأسماء الثلاثة الظاهرة أركاناً للمواقي وفيه إيماء لطيف إلى تلك الأسماء وإنما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أولاً ثم أراد بالرحمن المتصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيوية والأخروية، ولعل المراد أنكم إن دعوتم الله فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدسة والمجد والثناء اللائق به فادعوه بها وإن دعوتم الرحمن فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الدنيوية فادعوه بها، وإن دعوتم الرحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الأخروية فادعوه بها، والحاصل أن دعاءكم إن كان راجعاً إلى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الاسماء الشريفة وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء العزيزة، وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الأخروية فادعوه باسم الرحيم وما يتبعه من الأسماء الكريمة، فطريق السدء واسع غير مضيق.

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه وبالمقصود من كلامه وكلام وليّه، وللمفسّرين في تفسير هذه الآية أقوال من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتبهم.

((الاصل))

٢- «أحمد بن إدريس، عن الحسين بن عبدالله، عن محمد بن عبدالله؛ وموسى، ابن عمر، والحسن بن علي بن عثمان، عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن،

الأمور اجمالاً لعدم حاجة أو لعدم طريق لنا إلى التفاصيل كما نقول البحور العظيمة المسماة بالأقيانوس خمسة وكل واحد ينشعب إلى بحار، وأقاليم الأرض سبعة وكل واحد ينقسم إلى بلاد ونواح.

واعلم أن هذا الحديث يحتاج إلى شرح أكثر مما ذكره الشارح - رحمه الله - ولكن نحن لم نأل جهداً من إضافة بعض ما يتضح به مقاصد الشارحين بقدر ما يسع المقام والله ولي التوفيق - (ش)

« الرضا عليه السلام : هل كان الله عز وجل عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق ؟ قال : نعم ، قلت : »
 « يراها و يسمعها ؟ قال : ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب »
 « منها ، هو نفسه و نفسه هو : قدرته نافذة فليس يحتاج أن يسمي نفسه و لكنّه »
 « اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها بها لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف فأول »
 « ما اختار لنفسه العلي العظيم لأنه أعلى الأشياء كلها ، فمعناه الله واسمه العلي »
 « العظيم هو أول أسمائه علا على كل شيء » .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن الحسين بن عبدالله ، عن محمد بن عبدالله و موسى بن
 عمر) هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه موسى ثقة . هذا الحديث بهذا الإسناد المذكور
 في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام : وفيه موسى بن جعفر والظاهر أنه موسى بن
 جعفر القمي الكمندانى بضم الكاف والهم و سكون النون و كان مرتعاً في القول
 ضعيفاً في الحديث (والحسن بن علي بن عثمان) في كتاب العيون : والحسن بن
 علي بن أبي عثمان ، قال العلامة الحسن بن علي بن أبي عثمان يلقب السجادة
 و يكنى أبا محمد من أصحاب أبي جعفر الجواد عليه السلام ، قال ضعيف في عداد القميين ، وقال
 الكشي علي السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين و لقد
 كان من العلوية الذين يتبعون في رسول الله ﷺ و ليس له في الإسلام نصيب
 (عن ابن سنان قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام (هل كان الله عز وجل)
 عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق قال : نعم) سؤال ابن سنان عن ذلك إما لضعف
 عقيدته في حق الباري جل شأنه و إما لأن طائفة من الفرق المبتدعة ذهبوا
 إلى أنه تعالى لم يكن عارفاً قبل أن يخلق الخلق بنفسه و بأنه وحده لا غيره و
 إنما عرف ذلك عند ما خلق الخلق كما مر في باب صفات الذات فسأل عن ذلك
 كشفاً لفساد قواهم (قلت : يراها و يسمعها) أي يرى نفسه و يسمعها كلاماً يصدر
 منه كما يرى أحداً نفسه و يسمعها و يقول : أنا أفعل كذا في وقت كذا و يطلب

منها شيئاً و يقول أفعل كذا (قال ما كان محتاجاً إلى ذلك) أي إلى أن يراها و يسمعا وفي ذكر الاحتياج إشارة إلى امتناع ذلك فيه عز وجل لا امتناع نظر في الاحتياج إلى الغني المطلق (لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها (١)) أي لم يكن من شأنه السؤال والطلب لأن السؤال والطلب وإن كانا من نفسه نقص و النقص عليه محال و هذا دليل على امتناع إسماعه نفسه (هو نفسه و نفسه هو) فهو هو يعني له هويّة مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثر والتعدد فليس له آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والابصار بالمعنى المتعارف عليه وأما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها ، وفيه دلالة على جواز إطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى حكاية «ولأعلم ما في نفسك» قال محي الدين البغوي النفس تطلق على الدّم ، و على نفس الحيوان ، و على الذات ، و على الغيب . والأولان يستحيلان في حقه تعالى ، والآخرا ن يصح أن يرادا ، ومنه «ولأعلم ما

(١) قوله ولأنه لم يكن يسألها ولم يطلب منها الإنسان فاعل بالتصديق الزايد ولا يحصل له العزم والتصميم على الفعل إلا بالتروى والتفكر في جهات حسن الفعل وقبحه ومنافعه ومضاره فإذا عزم كان يطلب هو من نفسه أن يفعله فيشمل فعله على حديث نفس و سؤال من عقله و طلب من قواه ، وأما واجب الوجود فقدوته نافذة في كل شيء لا يحتاج إلى طلب من القوى المعالة في العضلات وغيرها أن تؤثر أثرها ولا إلى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروى ولا يرب أن الإنسان لا يحتاجه إلى ما ذكر يحتاج إلى أن يتصور نفسه فيكون المتصور بصيغة اسم الفاعل غيره بصيغة اسم المفعول قال صدر المتألهين -قدس سره- نحن قد تصور نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا وقد تكلم نحن في أنفسنا حديثاً نفسياً فنسمع منها الحديث و نسألها و ذلك لتقص ذاتنا و كونها محتاجة بالقوة ولو كانت نفوسنا تامة بالفعل من كل الوجوه كان جميع ما نطلبه و ندعوه غير خارج عنها فلم نحتاج إلى تصور زائد و رؤية زائدة و سماع كلام و انشاء حديث في النفس للنفس فاذن هذه المعاني الزائدة مسلوقة عنه تعالى لكونه تام الذات من كل وجه فلا يسأل ذاته ولا يطلب منه شيئاً لأن ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام لأنه بقدرته يفعل الأشياء و يفيض وجودها منه و نفسه هو قدرته الخ.. (ن)

في نفسك « أي في ذاتك أو في غيبك (قدرته نافذة) في جميع الأشياء بحيث لا يتأبى شيء من تلك الأشياء عن تفوذها فيه (فليس يحتاج أن يسمي نفسه) ويستعين بأسمائه الحسنى في إنفاذ قدرته كما يحتاج غيره لكونه ناقص القدرة إلى تسميته بتلك الأسماء والاستعانة بها (ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها) و فيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى و على أن أسمائه تعالى توقيفية لا يجوز لأحد أن يدعوها إلا بما سمى به نفسه ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً (لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنصوب راجع إليه سبحانه والفعالان مبنيان للمفعول و هذا تعليل لاختيار الأسماء ، والوجه فيه ظاهر لأنه إذا لم يدع باسمه الذي اختار لنفسه و وصف نفسه به لربما يدعى بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره ، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أن معرفة الاسم و شهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك الاسم و شهرته فعدم معرفة أسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الأصلي في إيجاد الخلق هو معرفتهم إياه و جعل التعليل تعليلاً لقوله « يدعوها » وإرجاع الضمير المنصوب إلى الغير وبناء الفعلين للفاعل بعيد جداً وإن كان المآل واحداً للزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه و حذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر (فأول ما اختار لنفسه العلمي العظيم) الظاهر أنه الأول بالإطلاق فهو إذن ذلك الاسم المذكور في الحديث السابق الذي هو الأصل للجميع ويحتمل أنه أول بالضافة كما أشرنا إليه (لأنه أعلى الأشياء كلاً) أي فوقها بالرتبة والعليّة وشرف الذات و كل شيء سواء نشأ منه مفتقر إليه من جميع الجهات و هذا إما تعليل لتسميته بهذا الاسم أو تعليل لكون هذا الاسم أول الأسماء أمّا الأول فظاهر وأمّا الثاني فلا شك قد عرفت أن اختيار الاسم لأجل غيره من المخلوقات فينبغي أن يكون الاسم الأول ما يدل على أنه أعلى منهم بحسب العظمة و الذات (فمعناه الله) أي الذات المقدسة عن النقايس والحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات (واسمه العلمي العظيم) الدال على كمال علوه و عظمته كما أشار إليه بقوله (هو أول أسمائه

علا على كل شيء) علوً عقلياً مطلقاً بمعنى أنه لارتبة فوق رتبته ولارتبة تساوي رتبته. بيان ذلك أن أعلى مراتب الكمال العقلية هو مرتبة العلية ولما كانت ذاتة المقدسة هي مبدء كل موجود حسي وعقلي وعلته التي لا يتصور النقصان فيها بوجه من الوجوه لاجرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقلية وله الفوق المطلق في الوجود والعلو العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء ، وعن إمكان أن يكون أحد يساويه في العلو أو يكون أعلى منه.

((الاصل))

٣- « و بهذا الاسناد ، عن محمد بن سنان قال: سألته عن الاسم ماهو ؟ قال : «
صفة لموصوف » :

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن محمد بن سنان قال: سألته) يعني أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الاسم ماهو ؟ طلب بيان أن اسمه عين ذاته أو غيره أو طلب حد اسمه ليعرف هل له اسم دل على مجرد الذات من غير دلالة على صفة من الصفات أم لا (قال: صفة لموصوف) (١) تقريره على الأوّل أن الاسم صفة لما يصلح أن يكون موصوفاً به وهو اللفظ فإنه يقال مثلاً «الله» أي هذا اللفظ المركب من ألف و لام و هاء اسم والرحمن أي هذا اللفظ المركب من الحروف المخصوصة

(١) قوله « صفة لموصوف » قال صدر المتألهين (قده): هذا كنصريح بما ادعيناه مراراً من أن المراد من الأسماء في لسان الحديث و عرف أهل العرفان هي المعاني العقلية والنسوت الكلية الدالة على ذات الشيء و حقيقته و نسبتها الى الذات نسبة المهيبة و أن الأسماء الموضوعة انما وصفت أولاً بالذات لهذه المعاني الكلية المعقولة لللهويات الوجودية التي ليس للفهم سبيل الى ادراكها الا بالمشاهدة الحضورية انتهى. وقال العلامة المجلسي (ره): المراد بالاسم هنا ما أشرنا اليه سابقاً أي المفهوم الكلي الذي هو موضوع اللفظ انتهى . (ش)

اسم ، فالاسم صفة لهذين اللفظين الموصوفين بالاسمية والتجزية والتركيب للذاته المقدسة المنزهة عن الانصاف بصفة بأن يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت أن ذاته غير اسمه واسمه غير ذاته وأن الموصوف بالاسم مركب حادث مخلوق والله سبحانه قديم خالق لأسمائه ، و تقريره على الثاني أن كل اسم من أسمائه دل على صفة كائنة لموصوف بها حتى «الله» فإنه دل على صفة باعتبار اشتقاقه من الإله الدال على اتصافه بالالوهية و يفهم منه أيضاً أن الاسم غير المسمى.

((الاصل))

٤- «عبد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر»
 «ابن صالح ، عن علي بن صالح ، عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد ، عن»
 «عبد الأعلی ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اسم الله غيره و كل شيء وقع عليه اسم»
 «شيء فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبرته الألسن ، أو عملته [هـ] الأيدي فهو»
 «مخلوق ، والله غاية من غاياته ، والمعنى غير الغاية والغاية موصوفة و كل موصوف»
 «مصنوع و صانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى ، لم يتكوّن فيعرف كبنو نيتة»
 «بصنع غيره ولم يتناه إلى غاية إلا كانت غيره ، لا يزل من فهم هذا الحكم أبداً»
 «وهو التوحيد الخالص فارغوه و صدقوه و تفهموه باذن الله ، من زعم أنه يعرف الله»
 «بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لأن حجاب و مثاله و صورته غيره ، و»
 «إنما هو واحد متوحد ، فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره و إنما عرف الله»
 «من عرفه بالله ، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، إنما يعرف غيره ، ليس بسين»
 «الخالق والمخلوق شيء والله خالق الأشياء لا من شيء كان ، والله يسمى بأسمائه»
 «و هو غير أسمائه والأسماء غيره».

((الشرح))

(عبد بن أبي عبد الله) هو محمد بن جعفر بن عون الأسدي الكوفي الثقة ساكن الري
 (عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن صالح ،
 عن الحسن بن محمد خالد بن يزيد) في كتاب التوحيد للصدوق «عن الحسن بن

محمد عن خالد (عن عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اسم الله غير الله) في بعض النسخ لا غيرة يعني اسم الله غير المسمى به وهو الذات المقدسة (وكل شيء) أي كل معنى أو ذات (وقع عليه اسم شيء) يعني أطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فلاضافة ببيانته (فهو مخلوق) حادث بعد العدم (ما خلا الله) فانه قديم غير مخلوق وقد ثبت مما ذكر أن أسماء تعالي مخلوقة حادثه و هو المقصود هنا (فأما ما عبرته الألسن) عبرته إما بالتخفيف عن العبور بمعنى المرور أو بالتشديد من التعبير (أو عملته أي يدعي الأبدان أو أيدي الأفكار) فهو مخلوق (يعني كل ما تناولته الألسن من الأقوال والأسماء و كلما عملته الأيدي من الصور والنقوش و كلما أدر كته العقول العالية والسافلة من الحقائق والدقائق اللطيفة من صفاته فهو مخلوق) محدث له نهاية ذكرية و حدود عقلية فمن اعتقد أنه هو الله فقد جعل إلهه ما بلغ إليه نظره واعتقد أن له نهاية و حدوداً كما أشار إليه بقوله (والله غاية عن غاية) ضمير الفاعل راجع إلى الموصول و ضمير المفعول إلى الله و السمرارة بالغاية نهاية ما تناولها الإنسان بالقلب و اللسان يعني أن الله - نعوذ بالله - هو النهاية التي تناولها كل من عباده و جعل له نهاية و حدوداً ينتهي إليهما قلبه و لسانه ، ثم أشار إلى فساد ذلك و صرح بأن الله ليس هذا بقوله (و المعنى غير الغاية) يعني المعنى الحق بذاته و هو ذاته المقدسة غير غاية ما يبلغ إليه نظر الخلق و نهايته المحدودة بالحدود المعلومه بوجه من الوجوه الاعتبارية و الحقيقية و يصفه من الصفات القولية و الفعلية و إنما لم يقل والله غير الغاية لثلاث يتوهم أن المراد هذا الاسم الشريف لأنه أيضاً لا يخلو من غاية ذكرية و حدود قولية ، و في بعض النسخ ومن غاياته « و في بعضها هو المغيث » بضم الميم و بفتح العين المعجزة و الباء المثناة المشددة و المراد به ذاته الاحدية التي جعلت لها غاية و الكل متقاربة ، و لهذه العبارة احتمال آخر أسهل و هو أن « الله » اسم من أسمائه و معناه غير هذا الاسم إلا أن إطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتمم ، ثم استدل على أن ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكرية و النهاية الفكرية بالضرب الأول من الشكل الأول فقال (و الغاية موصوفة) أي كل غاية ينتهي إليه نظر الخلق موصوفة بوصف

معلوم أو موهوم ومحدودة بأطراف وحدود (وكل موصوف مصنوع) فكل غاية يبلغ إليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز أن يقال: هي الله الذي هو صانع الأشياء لما أشار إليه بقوله (و صانع الأشياء) الواو للحال (غير موصوف بحد مسمي) المسمي إمام مضاف إليه أو صفة لحد أي غير موصوف بحد مسمي مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحد أو معقولاً محققاً كان أو موهوماً لاستحالة توارد الاحاطة عليه و امتناع تطرُق الانتهاء إليه (لم يتكوّن) خبر بعد خبر لصانع الأشياء و في بعض النسخ «لم يكن» يعني أن صانع الأشياء لم يتحصل وجوده من غيره (فيعرف كينونيته ب صنع غيره) المصدر مضاف إلى فاعله أي ب صنع غيره إتياء وفيه إشارة إلى امتناع البرهان اللمسي فيه إذ لا علة له حتى يعرف وجوده بعلمه (ولم يتناه) خبر ثالث و ضمير الفاعل راجع إلى صانع الأشياء أو إلى العقل والوهم بقرينة المقام والعايد إلى الصانع يأتي فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الأشياء عند تصوّره أو لم يتناه العقل والوهم في تصوّره (إلى غاية إلا كانت غيره) إذ لا غاية لجنان العز ولا نهاية لحضرة القدس (لا يذل من فهم (١) هذا الحكم أبداً) الحكم بالضم الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذل أبداً لافي الدنيا ولا في الآخرة من عرف هذا الذي أفدناه من العلم والحكمة أو هذا القضاء الذي قضينا به (و هو التوحيد الخالص) التوحيد الخالص هو الذي يرفع التعدد والتكثّر عن جناب الحق باعتبار الأجزاء والوجود والصفات جميعاً و هو التوحيد قبل الذّات بتقي الأجزاء الذّهنيّة والخارجيّة و في مرتبة الذّات بتقي زيادة الوجود و بعد الذّات بتقي زيادة الصفات و إفادتها ذكره عليه السلام هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لمّا نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه وإلا لكان تركيبه و اتصافه بالوجود من غيره ولمّا نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين ذاته وأنّ أسماؤه غيره وأنّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلا لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف (فارعوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله) ارعوه إمّا من الرعاية بمعنى الرقوب و الحفظ أي فارقبوه و احفظوه أو من الارعاء بمعنى الإصغاء يقال: أرعيت سمعي أي أصغيت

(١) قوله «لا يذل من فهم» في بعض النسخ «لا يزل» كما في المتن ومرآة العقول (ش)

إليه يعني فاسمعوه واصغوا إليه ، فالهمزة على الأول للوصل وعلى الثاني للقطع (من زعم أنه يعرف الله بحجاب) المراد بالحجاب ما يمنع الوصول إليه تعالى ومعرفة بما يليق به كالنور والظلمة عند الثوبية ، والطبع عند الملاحظة فإنهم طلبوا لهذا العالم سبباً فأحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة التي من جعلتها القول بالمعاني والصفات الزائدة عليه القائمة به فإنها تحجب أيضاً عن الوصول إليه (أو بصورة) أي بجوهر حال في غيره أو بهيئة خيالية أو وهمية كما زعمه المصور (أو بمثال) جسماني كما زعمه المجسمة (فهو مشرك) اتخذ مع الله إلهاً آخر (لأن حجاباً ومثاله وصورته غيره) فمن عرفه بشيء منها فقد اتخذ إلهاً غيره وهذا هو الشرك بالله (وإنما هو واحد متوحد) موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقاييس الخيالية والوهمية والاعتبارات الحسية والعقلية (فكيف يوحد) أي يعتقد أنه واحد على الإطلاق (من زعم أنه عرفه بغيره) فإن هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد (وإنما عرف الله من عرفه بالله) أي بما يليق به أي بما عرفه الله من نفسه وهو أنه خالق كل شيء وليس كمثل شيء عوقد من توضيح ذلك (فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، وإنما يعرف غيره) لأنه تعالى لما تقدس أن يشبه خلقاً في شيء كان العارف المشبه له بخلقه أو المكيف له بكمييات تحويها الأوهام وبصفات تعتبرها الأفهام غير عارف به بل متصوراً الأمر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقرر بوجود الصانع صريحاً ومنكره لزوماً فيندرج من جهة الإقرار في جملة المشركين ومن حيث الإنكار في زمرة الملحدين (ليس بين الخالق والمخلوق شيء) مشترك معنى و اشتراك العالم والقادر والموجود وغيرهما بينهما وإنما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه (والله خالق الأشياء) فلا يجوز أن يتصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع امتصافه بخلقه (لا من شيء كان) خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان و سيجيء أن من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً ، ويحتمل أن يكون متعلقاً بخالق الأشياء يعني أنه خالق الأشياء لا من شيء كان في الأزل فيشاركه في الأزلية . وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي « قال البرزنجي لا يعبده الله تعالى : من أي شيء خلق الأشياء ؟ قال

عليه السلام: لا من شيء وفي بعض النسخ «من لاشيء» فقال: كيف يجيء من لاشيء شيء؟ قال عليه السلام: إن الأشياء لا تخلو أن تكون خلقت من شيء أو من غير (١) شيء فإن

(١) قوله ومن شيء أو من غير شيء، إن كثيراً من الأوهام ذاهبة إلى أن الشيء لا يتقلد من العدم إلى الوجود ولا يخرج من الوجود إلى العدم ولا يوجد مدوم ولا يفنى موجود و هذا شيء يعلمه الملاحدة أولادهم وتلاميذهم في مكاتبهم ومدارسهم من مبدع نبوة أطفالهم حتى ينشأوا على الكفر وانتكار المبدء والعماد وبذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للإلحاد وأمري أنه منزلة عظيمة للسذج خصوصاً ولهم حبل في ردتهم عما يمكن تقريرهم إلى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات وأن الأنبياء كانوا من أصحاب النطقة و رجال السياسة أرادوا إصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لا بوحى من الله وأن المشككين والفلاسفة الإلهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الأوهام وأن أدلتهم كالدور والتسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن ينزك و بطرد وإذا اطلعوا على خطائهم في مسألة لا تنفع كحركة الأرض جعلوها دليلاً على خطائهم في جميع المسائل ونسبوا العرفاء إلى التصوف وترك الدنيا وإخلالهم بحكمة الخلقة حتى لا يلتفت الناس إلى مواجدهم وأقوالهم الذوقية وبنأروا بأشعارهم ومقالاتهم في معرفة الله تعالى . وكان هذا الرأي الخبيث سائداً في رجال من قدماء فلاسفة اليونان قبل تنج الحكمة وقبل ظهور سقراط وأفلاطون والإلهيين منهم و ردهم عليهم ونقل الشيخ في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أقوالهم وحججهم ونقض مذاهبهم بما لا مزيد عليه فمن مذاهبهم القول بالكمون وبالبروز قال الشيخ قد دعاهم إلى ذلك أنه من المستحيل أن يشكون الشيء عن الالشيء إذ الالشيء لا يكون موضوعاً للشيء انتهى. مثلاً إذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كاملة في عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها وكذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان إنما هو بروز كامن ثم رد الشيخ عليهم بأن أنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناهية ومنع أن يكون جزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أننا أئتمنا عدم كون جسم متناهى المنذر مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الأصناف والأنواع في هذا العالم كثيرة كثيرة نلاحظها بغير المتناهى مثلاً الثراب يمكن أن يصور شجراً بأنواعها وأوراقاً خضراً أو ثمرات مختلفة ألوانها وطبوعها وحيوانات بأنواعها ثم تموت وتحدث منها أمور غير متناهية *

كانت خلقت من شيء كان معه، فإن ذلك الشيء قديم والقديم لا يكون حديثاً ولا يفنى ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهرأ واحداً و لوناً واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة (١) الموجودة في هذا العالم

* ثم تموت ثم تحيي الى غير النهاية فلا بد لأصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا في ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب و ورق و نمر و حيوانات و غير ذلك كاملة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياء كاملة في الجماد والجمود كاملة في الحي و هذا كما قال الصادق (ع) : « فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى و من أين جاء الموت الى آخر الحديث » . و هذا بعد بطلان الكمون على ما ذكر. فان قيل فما قولكم فيه قلنا أما المادة فليست وأما عندنا عندنا موجودة واجبة قائمة بنفسها مستقلة بذاتها بل هي معلولة للصورة مقومة بها .

و أما أصحاب الطبائع فيرون المادة غير معلولة وهذه صارت منشأ لشبهتهم بهذه الصور التي نراها عارضة كالتارية والمائية والحيوانية والخشبية و أمثالها ليست عوارض للمادة بل هي مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور والمادة من مظاهر الصورة و مرادنا بالصورة مبدء القوى لا الشكل و ليس هذا خفياً على أكثر أهل عصرنا أيضاً لان المادة عندهم ليست الاحالة يجدها الحس من حركة أجزاء قوة كهربائية يسمونها بالكثرون ، فالجسم المادى شيء يتخيل من تنابع حركات كالشعلة الجواللة، القوة مهيمنة على المادة والمادة من توابع القوة و ليست القوة من توابع المادة فرجع الامر الى أن المادة ليست قديمة واجبة بل هي تابعة أو منظر أو معلولة للصورة أى لمبدء القوى في كل جسم كما هو مذهب الشيخ و أمثاله فانهم أساس الشبهة اذهى مينية على قدم المادة و كونها واجبة الوجود و غير مجعولة تعالى الله أن يكون له شريك. (ش) (١) قوله (الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة) كان الامام (ع) أراد بالالوان

الانواع والاصناف و بالجواهر ذوات المواليد من النبات والحيوان و المعادن ولا يجوز خلط اصطلاحات الفلسفة و سائر العلوم باصطلاحات الاحاديث فانها مزلة عظيمة كما أشرنا اليه في الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني اذ ربما يريد الائمة عليهم السلام شيئاً غير ما اسطرح عليه أصحاب الفنون فيضل الذهن، وأتذكر مسألة في الاصول استقر اصطلاحهم على*

من ضروب شتى؟ و من أين جاء الموت إن كان الشيء الذي أنشأت منه الأشياء حياً؟ أو من أين جاء الحياة إن كان ذلك الشيء ميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيٍّ و ميت قديمين لم يزلوا لأنَّ الحي لا يجيء منه ميت و هو لم يزل حياً ولا يجوز أن يكون الميت قديماً لم يزل بما هو به من الموت لأنَّ الميت لا قدرة له ولا بقاء (والله يسمي بأسمائه) التي وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعونه بها (و هو غير أسمائه والأسماء غيره) لضرورة أن القديم غير الحادث والحادث غير القديم ، و فيه ردُّ على طائفة من الحشوية حيث ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى حقيقة و اعتقدوا ذلك وقد ألزموا أن من قال : النار لزم أن يحترق و تخصيص الاتحاد بأسماء الله تعالى دون أسماء المخلوقين تحكماً ، وهذه الطائفة من الخسة والخفة بحيث لا تخاطب .



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

www.iraq.ia.ir

«أن يقولوا في الشك ابن علي كذا مثلاً في الشك بين الثلاث والأربع ابن علي الأربع وقد ورد في الحديث إذا شككت فإين على اليقين فحملوا كلام الإمام على اصطلاحهم واحتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الإمام هو مراد أهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناءً أمر فلان على الدقة وفلان على المساهلة و فلان على طلب الدنيا والبخل وفلان على التجدد و فلان على التعصب للقدماء وكذلك وفان على اليقين، معناه ابن أمرك على تحري اليقين في اطاعة الحق وترك الشك، فتدبر وبالله التوفيق. (ش)

الابواب	رقم الصفحة
كتاب التوحيد	
باب حدوث العالم .	٢
« إطلاق القول بأنه شيء .	٧٧
« أنه لا يعرف إلا به .	١٠٤
« أدنى المعرفة	١١٧
« المعبود .	١٢٦
« الكون والمكان .	١٤٣
« النسبة .	١٨٠
« النبي عن الكلام في الكيفية .	١٩٢
« النبي عن الصفحة بغير ما وصف به نفسه جل و تعالى .	٢٥٩
« النبي عن الجسم والصورة .	٢٨٧
« صفات الذات .	٣١٣
« آخر وهو من الباب الاول .	٣٤٠
« الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل .	٣٤٤

الإغلاط المطبوعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٢٣	تتبعنا	تتبعنا
١٢٤	٦	أواخر	أوائل
١٢٧	٢١	جميع	جميع
١٥٧	٢٠	لألباب	الألباب
١٢٧	١٠	ين	دين
٢٠١	٢٢	على النجوم	علم النجوم
٢٠٩	العنوان	الكون والمكان ج٦	الذبي عن الكلام في الكيفية ج٩
٢٢٤	١٤	يجوز	يجوز
٢٣٣	٢١	يتأثر	التأثر
٢٣٣	٢٢	يتأثر	يتأثر
٢٤٠	١٥	مى	من
٢٤١	٢٦	بنت	زائد است
٢٧١	٦	فاسحقت	فاستحقت
٢٩٣	٢٢	العقارب	العقارب
٣٠١	١٥	كالصوره	كالصور